جولائی ۱۹۶۱ء

ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

جولائی سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۷

ادارۂ تحریر

سالانہ: آٹھ روپے فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقامِ اشاعت
پروفیسر ایم - ایم شریف	استقلال پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

ہماری زندگی کے مختلف شعبوں اور بالخصوص ہمارے دینی اور معاشرتی حالات میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کو دور کرنے کے لیے موثر عملی تدبیریں اختیار کرنا انتہائی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں علماء پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور عام مسلمانوں کی نظر میں ان کو جو اہمیت حاصل ہو گئی ہے اس کی بنا پر بجا طور سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ان خرابیوں کو رفع کرنے کی کوششوں میں علماء کو سب سے زیادہ حصہ لینا چاہئے لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی زمانہ ایسے حق پسند علماء سے خالی نہیں رہا جنہوں نے اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کی ہو اور اس دور میں بھی ایسے لوگ ہوئے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے اکثریت ایسے علماء کی رہی ہے اور اب بھی ہے جنہوں نے ذاتی اغراض کو ملی مفاد پر ترجیح دی اور اپنی مذہبی اجارہ داری برقرار رکھنے کے لیے یہ کوشش کرتے رہے کہ مسلم عوام صحیح اسلامی تعلیمات سے واقف نہ ہوں اور محض فروعات کو اصل دین سمجھ کر طرح طرح کے مناقشات میں الجھے رہیں۔

پاکستان اور دوسرے بیشتر ممالک کے مسلمانوں کی ازدواجی اور عائلی زندگی میں جو خرابیاں پائی جاتی ہیں وہ انفرادی، اجتماعی، ملی اور دینی ہر لحاظ سے نقصان رساں ہیں اور ان کو دور کرنے کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے۔ چنانچہ بعض ملکوں نے اصلاحی تدابیر کو قانونی شکل میں نافذ کر دیا ہے اور بعض اس کی تیاری کر رہے ہیں۔ پاکستان میں بھی حکومت نے ایک عائلی کمیشن مقرر کیا تھا جس کی سفارشات کی بنا پر کچھ عرصہ قبل ایک آرڈی ننس جاری کیا گیا ہے۔ ملک کے تمام حلقوں نے اس کا خیر مقدم کیا ہے اور اس اعتبار سے بھی یہ قانون پسند کیا گیا کہ اس میں اسلامی تعلیمات کو بنیادی طور پر ملحوظ رکھ کر اصلاحی تدابیر اختیار کی گئی ہیں۔ چنانچہ عورتوں کو وہ حقوق واپس دیے گئے ہیں جو اسلام نے ان کو عطا کیے تھے لیکن رسم و رواج کی بدولت وہ ان سے محروم کر دی گئی تھیں اور اس کے لیے مردوں کا کوئی حق چھینا نہیں گیا بلکہ صرف ایسی پابندیاں عائد کر دی گئی

ہیں کہ وہ کسی مشروط اجازت کو اپنا امتیازی حق سمجھ کر اس سے ناجائز فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ ملک کے حالات کا تقاضا یہ ہے کہ موجودہ معاشرتی خرابیوں کو بتدریج دور کیا جائے۔ اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس قانون میں بھی بڑی احتیاط اور اعتدال سے کام لیا گیا ہے۔ ورنہ اسلامی احکام کے حدود میں رہتے ہوئے بھی اس سے بہت زیادہ آگے جانے کی گنجائش موجود ہے۔ اس قدر معتدل اور ضروری قانون سے اختلاف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور ملک کے دوسرے طبقوں کی طرح علماء کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ متفقہ طور پر ان اصلاحی قوانین کی تائید کریں جن کا مقصد غیر اسلامی رسوم و رواج کی زنجیروں کو توڑ کر معاشرہ کی ان خرابیوں کو دور کرنا ہے جو مسلمانوں کی ازدواجی اور اخلاقی زندگی پر تباہ کن اثر ڈالتی ہیں۔ لیکن ہر اصلاحی اور تعمیری اقدام کی طرح اس قانون کے بارے میں بھی بعض علماء نے یہ رائے قائم کر لی کہ اس سے اسلامی شعائر و اقدار مجروح ہوں گے اور ان لوگوں نے یہ بھی کہہ دیا کہ اس سے عام مسلمانوں میں شدید ہیجان و اضطراب رونما ہو رہا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے اور صرف طبقۂ علماء کے بعض افراد کے سوا پورے ملک نے اس قانون کا خیر مقدم کیا ہے۔

اس ضمن میں ان علماء نے یہ بھی شکایت کی ہے کہ یہ قانون بنا کر ایک مسلم حکومت نے دین میں وہ مداخلت کی ہے جو انگریزوں نے کبھی نہ کی تھی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی فلاح و ترقی کے کام اگر مسلم حکومت نہ کرے گی تو اور کون سی حکومت کرے گی۔ انگریزی حکومت کو اس سے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی جب کہ ان کے سامراجی مفاد کے لیے بہتر بھی یہی تھا کہ مسلمان ہر قسم کی خرابیوں میں مبتلا رہیں۔ انگریزوں کا طرزِ عمل یہ تھا کہ اسلام کے جو اصول اور مسلمانوں کے جو کام برطانوی مفاد سے متصادم ہوتے تھے ان کو دبا دیا جاتا تھا اور جو خرابیاں مسلمانوں کی تباہی اور اسلام کی بدنامی کا باعث ہوتیں ان کو برقرار رہنے دیا جاتا تھا۔ کیا یہ دلیل کسی طرح بھی قابلِ قبول ہو سکتی ہے کہ تعددِ ازدواج نے مسلمانوں کی زندگی میں جو خرابیاں پیدا کر دی ہیں ان کی اصلاح اس لیے نہ کی جائے کہ انگریزوں نے بھی اس میں کوئی مداخلت نہ کی تھی۔ ان خرابیوں کو دور کرنا انگریزوں کا نہیں خود مسلمانوں کا فرض تھا لیکن دورِ غلامی میں مسلمانوں کی حالت ایسی تھی کہ وہ تمام خرابیوں کی اصلاح نہ کر سکتے تھے۔ اب اللہ تعالیٰ نے ان مسلمانوں کو حکومت و سلطنت عطا کی ہے اور وہ اپنی زندگی کو غیر اسلامی اثرات

رسوم و رواج سے پاک کر کے اسلامی احکام کے مطابق اصلاحات نافذ کر رہے ہیں۔ اب ان اصلاحات کو روکنے کے لیے انگریزوں کے طرزِ عمل کا سہارا لینے کی عجیب و غریب کوشش ناقابلِ فہم ہے۔

اصلاح و ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے والے بعض علماء کا طرزِ عمل یہ ہے کہ وہ ہر اصلاح کو خواہ وہ اسلامی احکام سے کتنی ہی مطابق کیوں نہ ہو خلافِ شرع قرار دیتے ہیں۔ اور یہ محسوس نہیں کرتے کہ اسلامی تعلیمات کوئی ایسا منتر یا راز نہیں ہیں جن سے ایک خود ساختہ مذہبی طبقہ کے سوا کوئی اور واقف نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے اصول و احکام اس قدر واضح اور فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں کہ مسلمان طبقہ علماء کی اجارہ داری کے بغیر بھی ان کو سمجھ سکتے ہیں۔ مسلمانوں کا باشعور طبقہ یہ خوب جانتا ہے کہ بادشاہوں کے ملوکانہ مقاصد نے سیدھے سادے مذہب کو پُر اسرار بنا کر ایک طبقہ کو مذہب کا اجارہ دار بنا دیا تھا۔ لیکن اس زمانے میں جب کہ ملوکیت کی شکست اور فکری آزادی کے ساتھ ساتھ علوم و سائنس نے حیرت انگیز ترقی کر لی ہے موجودہ علوم سے بے بہرہ علماء کی اجارہ داری اور دورِ جہالت کے رسوم و رواج اور توہمات کو برقرار رکھنا ممکن نہیں۔ اس زمانے میں نہ تو کسی مخصوص طبقہ کو مذہب کا ٹھیکہ دار بنایا جاسکتا ہے اور نہ ایسے تصورات قابلِ قبول ہو سکتے ہیں جو زندگی کے حقائق اور زمانے کے تقاضوں کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہوں۔

ازدواجی اور عائلی قوانین پر مولوی محمد شفیع صاحب کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے صدرِ پاکستان نے بڑی خوبی کے ساتھ یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ ہمارے ملک میں تعددِ ازدواج کے پردے میں جو مظالم ہوتے ہیں ان سے ہزاروں بے زبان عورتیں اور معصوم بچے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں اور بے شمار خاندان معاشرتی، اخلاقی اور اقتصادی مصائب و مشکلات کا شکار بن جاتے ہیں۔ چنانچہ ازدواجی زندگی کی خرابیاں اور بری رسمیں عورتوں اور بچوں کے حق میں ہندوؤں کی رسمِ ستی سے زیادہ ہولناک ہیں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے بے شمار عورتیں ساری عمر ظلم و تشدد کی آگ میں جلتی رہتی ہیں۔ ان وحشیانہ مظالم کو ختم کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عائد کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے ایسے ضابطے بنائے جائیں جو تعددِ ازدواج کی خرابیوں پر قابو پا سکیں۔ اصلاح

کہ یہ کام خود معاشرہ کا فرض تھا۔ لیکن اس پر صدیوں سے جمود طاری ہے اور وہ فی الحال اس فرض کو انجام نہیں دے سکتا اس لیے حکومت نے یہ اہم کام اپنے ذمہ لیا اور ایک عائلی کمیشن کی سفارشات کی اساس پر یہ قانون بنایا گیا۔ اس کمیشن کے ممبر صاحب علم بھی تھے، قانون داں بھی تھے اور مسلمان بھی تھے۔ اور یہ قانون ایسا ہے جو اصولوں سے نہیں مسلمہ اصولوں کو نافذ کرنے کے طریقۂ کار سے تعلق رکھتا ہے۔ اور قرآن پاک کے احکام اور احادیث کی تشریح سے کسی طرح بھی متصادم نہیں ہوتا۔ اسلامی اصولوں سے انحراف تو قطعاً ناممکن ہے لیکن ان اصولوں پر عمل کرنے کے طریقوں کو زمانے کے تقاضوں کے مطابق اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہ طریقے وضع کرنا نہ صرف حکومت بلکہ خود علماء کا بھی فرض ہے۔ کیونکہ ہم زندگی کو لادینی کے غار میں گرنے سے اسی طرح بچا سکتے ہیں۔ اگر آج کل کی دنیا میں قابلِ عمل اور نئے ذہنوں کے لیے قابلِ قبول طریقۂ کار اختیار نہ کیا گیا تو یہ کوتاہی زندگی اور مذہب کے درمیان ایک گہری خلیج پیدا کر دے گی۔ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دینے اور اس پر اثر انداز ہونے والا مذہب ہے۔ اور جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے دینی فہم و بصیرت عطا کی ہے ان پر یہ بڑا بھاری فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ مذہب کو غلط روایات سے آزاد کر کے اس سائنسی دور کی روز افزوں ترقیوں کا ساتھ دیں ورنہ زندگی اور مذہب میں ہم آہنگی قائم نہ رہ سکے گی۔ اور یہ صورتِ حال مذہب کی نہیں بلکہ خود ہماری کوتاہی کا نتیجہ ہو گی۔ صدر جمہوریہ کے یہ بصیرت افروز خیالات ان لوگوں کے لیے خاص طور سے قابلِ غور ہیں جو زمانے کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ایک زندہ مذہب کو بے جان عقائد اور تباہ کن رسوم و رواج کا مجموعہ بنا دینا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر خورشید احمد فارق

عمر فاروقؓ کا اجتہاد

جس وقت رسول اللہؐ نے اپنی نبوت کا اعلان کیا تو عمر فاروقؓ کی عمر بیس سال اور رسول اللہؐ کی چالیس سال تھی۔ اعلانِ نبوت کے پانچ سال بعد جب وہ مسلمان ہوئے اس وقت ان کی عمر پچیس سال تھی۔ اسلام سے پہلے ان کی سب سے نمایاں صفت کی ہمارے مورخوں نے ان الفاظ میں نشان دہی کی ہے کان رجلا ذا شکیمۃ لا یرام ما وراء ظهره (1) وہ دبنگ آدمی تھے ان کی حمایت میں آنے والے کو کوئی نقصان پہنچانا ممکن نہ تھا۔ کسی بات پر اڑ جاتے تو اس سے ہٹائے نہ ہٹتے تھے۔ جس بات کو درست سمجھتے اس پر سختی سے جمے رہتے اور کسی دباؤ یا دھمکی کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔ اسلام دشمنی میں پیش پیش تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ اور دوسرے اکابر قریش اسلام کو ایک خطرناک انقلاب تصور کرتے تھے جس کا مقصد ان کی روایتی زندگی کو درہم برہم کرکے ایک نیا اور غیر مانوس معاشرہ قائم کرنا تھا۔ جس کے عقائد و مقاصد ان کے عقائد و مقاصد سے متصادم تھے۔ اسلام دشمنی کی دوسری اور شاید موثر وجہ یہ تھی کہ حال ہی میں ان کے چچازاد بھائی زید بن عمرو بن نوفل نے بھی توحید کا جھنڈا بلند کیا تھا جس سے سارے خاندان میں ناراضگی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ مروجہ اوہام پرستی کے خلاف زید کا جوش توحید اور اصلاح اتنا بڑھا کہ عمر فاروقؓ کے والد خطاب نے جو زید کے چچا اور بجائے باپ تھے۔ اس ڈر سے کہ کہیں گھر والے زید کے رنگ میں نہ رنگ جائیں ان کو گھر سے نکال دیا اور ان کے پیچھے بدمعاش لگا دیے جو ان کو ستاتے اور گھر نہ گھسنے دیتے۔ نوجوان عمرؓ نے باپ اور دیگر اعزا کو توحید کے خلاف دیکھا تو وہ بھی اس کو

---

(1) سیرۃ رسول اللہؐ، ابن ہشام، مصر ۱/ ۲۴۷

برا سمجھ کر اس کی مخالفت کرنے لگے اور جب محمدؐ بن عبد اللہ یہی مشن لے کر آئے تو عمرؓ بھی ابوجہل دوسرے مخالفوں کی صف میں آ کھڑے ہوئے۔

عمر فاروقؓ قدآور اور بھاری بھرکم آدمی تھے۔ بڑے جوشیلے اور مستعد۔ جب ان کے بہن بہن مسلمان ہو گئے اور خود ان کی بھی سمجھ بوجھ بڑھی تو انھوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اسلام سے پہلے کے جوش اور رعب کو دیکھ کر رسول اللہؐ دعا مانگا کرتے: مالک، عمر اور ابوجہل میں تجھ کو جو زیادہ پسند ہو اس کو اسلام کی توفیق عطا کر۔

عمر فاروقؓ کا اسلام بڑا اہم واقعہ تھا۔ اس وقت اسلام کی مہم کو قریب پانچ سال ہو چکے تھے مسلمان مردوں اور عورتوں کی تعداد چالیس پچاس سے زیادہ نہ تھی۔ ان میں زیادہ تر غلام اور مفلوک الحال لوگ تھے۔ قریش کی عداوت اتنی سخت ہوتی جا رہی تھی کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کو وطن چھوڑ کر سمندر پار ملک حبش جانا پڑا۔ رسول اللہؐ کے لیے عوام میں تبلیغ کرنا ناممکن تھا، اور مسلمان کھل کر نہ تو عبادت کر سکتے تھے نہ اظہار اسلام۔ ان کو خانۂ کعبہ کا طواف کرنے یا اس میں داخل ہونے تک کی اجازت نہ تھی۔ مکہ کے زمین و آسمان عداوت پر کمربستہ تھے۔

عمر فاروقؓ کے اسلام سے عداوت کی گھٹائیں تو نہیں چھٹیں بلکہ اور زیادہ گاڑھی ہو گئیں لیکن اسلام پر درماندگی، ہراس اور خوف کے جو بادل تھے وہ کھل گئے۔ وہ دبنگ اور بے باک آدمی تھے۔ جوانی کا طاقتور خون ان کی رگوں میں تھا۔ اس وقت ان کی عمر صرف چھبیس سال تھی۔ وہ اسلام کی درماندگی کو برداشت نہ کر سکے۔ مشرک کی حیثیت سے جو شخص دباؤ اور دھمکی کو خاطر میں نہ لاتا تھا، موحد کی حیثیت سے وہ دب کر کیسے رہتا۔ انھوں نے برملا اپنے اسلام کا اعلان کر دیا۔ قریش کے کچھ لوگوں کو اتنا غصہ آیا کہ وہ ان کو مارنے کھڑے ہو گئے۔ عمر فاروقؓ نے بھی آستینیں چڑھا لیں ان کے ماموں آ گئے اور انھوں نے بھانجے کو اپنی پناہ میں لے لیا۔ عربی نظام زندگی میں اس پناہ کا مطلب یہ تھا کہ نہ تو کوئی دوسرا ان کو کوئی گزند پہنچا سکتا تھا اور نہ یہ خود کسی پر دست درازی کر سکتے تھے

عمر فاروقؓ کے اسلام سے قریش کا اشتعال بڑھ گیا۔ اور ہر اس مسلمان کو جس پر ان کا

بس چلتا مارتے، ستاتے اور اذیتیں پہنچاتے۔ عمر فاروقؓ نے یہ دیکھا تو انھوں نے ماموں سے کہا کہ میں آپ کی پناہ کے حصار میں نہیں رہ سکتا۔ میرے لیے ناممکن ہے کہ میں مسلمانوں کو پٹتا اور ذلیل ہوتا دیکھوں۔ پناہ سے نکل کر انھوں نے پھر آستینیں چڑھالیں۔ اور جس مسلمان کو مارا جاتا۔ اس کی طرف سے لڑتے اور تشدد کا مقابلہ تشدد سے کرتے۔ ایک صحابی کہتے ہیں: "جب عمر مسلمان ہوئے تو اسلام کی خفیہ دعوت ختم ہو گئی اور وہ پردہ سے باہر آگیا۔ ہم ٹولیاں بنا کر خانہ کعبہ کو جاتے اور طواف کرتے اور جو ہمارے ساتھ سختی یا بدتمیزی سے پیش آتا اس کا جواب دیتے۔"[1]

آٹھ سال بعد رسول اللہؐ نے اشاعتِ اسلام کے لیے مدینہ میں حالات سازگار دیکھ کر مکہ چھوڑا۔ اور ہجرت کا سلسلہ شروع ہوا تو مسلمان قریش کے ڈر سے ظاہرا شہر نہیں چھوڑ سکتے تھے۔ یہ صرف عمر فاروقؓ تھے جنھوں نے اعلان کر کے ہجرت کی۔ علیؓ بن ابی طالب کہتے ہیں: "جہاں تک مجھے معلوم ہے عمرؓ کے سوا سارے مسلمانوں نے خفیہ طور پر ہجرت کی۔ جب عمرؓ ہجرت کرنے لگے تو انھوں نے کمر سے تلوار باندھی۔ کندھے سے کمان لٹکائی اور ہاتھ میں تیر لیے خانہ کعبہ آئے جس کے صحن میں اکابر قریش باتیں کر رہے تھے۔ پھر انھوں نے کعبہ کے سات طواف کیے اور مقامِ ابراہیم پر دو رکعت نماز پڑھی اس کے بعد وہ فرداً فرداً ہر قریشی کے پاس گئے اور بولے: "تمہاری صورتیں مسخ ہوں۔ تم میں سے جو اکلوتا اپنی ماں کو موت کا داغ دینا چاہتا ہو، اپنے لڑکے کو یتیم اور اپنی بیوی کو بیوہ کرنا چاہتا ہو وہ مکہ کے باہر مجھے ملے۔"[2]

عمر فاروق کی سیرت کی ان چند جھلکیوں سے قارئین کو ان کی خصوصی صفات کا اندازہ ہو گیا ہوگا۔ یعنی وہ بڑے بے باک اور جوشیلے آدمی تھے۔ اس جوش و بے باکی کو وہ اسلام سے پہلے شخصی و خاندانی اغراض کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اسلام کے بعد انھوں نے ان کو مسلمانوں کے مفاد کے لیے استعمال کیا۔ یہ دونوں صفتیں اب نفسانی کدورتوں سے پاک ہو گئیں۔ ان میں خلوص کا نکھار اور جمال پیدا ہو گیا

---

(۱) طبقات ابن سعد، طبع لائیڈن ۳/ ۱۹۳ (۲) تہذیب الاسماء نووی، طبع یورپ ۱/ ۲۵۰-۲۵۱

ان دو کے علاوہ عمر فاروقؓ "کرید اور نقد" کی دو مزید صفتوں سے متصف تھے۔ جن میں یہ دو
صفتیں ہوتی ہیں وہ مجتہد بنتا ہے اور عمر فاروقؓ بھی مجتہد تھے۔
عمر فاروقؓ کے اجتہاد پر مذکورہ صفات خلوص، جوش، بیباکی، کرید اور نقد کی چھاپ تھی،
یعنی یہ صفات انفرادی یا مجموعی اعتبار سے ان کے اجتہاد پر اثر ڈالتے تھے۔ آسانی کے لیے
ہم ان کے اجتہاد کو تین حصوں میں تقسیم کر کے بیان کریں گے۔ پہلے کا تعلق رسول اللہؐ کے عہد
سے ہے۔ دوسرے کا ابوبکر صدیقؓ کے عہد سے، اور تیسرے کا خود ان کے ساڑھے دس
سالہ دور خلافت سے۔

عمر فاروقؓ کا اجتہاد رسول اللہؐ کے عہد میں

عمر فاروقؓ رسول اللہؐ کے مقرب ترین ساتھیوں میں سے تھے۔ جنگ ہوتی یا صلح، حضر ہوتا
یا سفر وہ ہر حال میں ان کے ساتھ رہتے اور ان کے سارے معاملات سے گہری دلچسپی لیتے۔
جب رسول اللہؐ صحابہ سے مشورہ کرتے تو عمر فاروقؓ پیش پیش ہوتے اور مشورہ نہ کرتے تب بھی
وہ اپنی صوابدید سے ان کو مطلع کرتے۔ یوں تو رسول اللہؐ اپنی شان کے مطابق بڑا ہوتا یا چھوٹا۔
شریف ہوتا یا وضیع۔ سب کی ہی دلداری کیا کرتے اور سب ہی کے ساتھ احترام سے پیش
آتے لیکن عمر فاروقؓ کے جوش، خلوص اور بے باکی کے وہ بڑے قدر دان تھے اور معاملات
اسلام میں ان کی گہری دلچسپی اور کرید کی وجہ سے ان کا خاص لحاظ کرتے۔
کبھی ایسا ہوتا کہ عمر فاروقؓ کسی بات پر نکتہ چینی کرتے تو رسول اللہؐ نرمی سے اس بات کی
حکمت بتا کر ان کو مطمئن کر دیتے۔

مثال

سنہ ۶ھ کے اواخر میں ڈیڑھ ہزار آدمیوں کے ساتھ رسول اللہؐ حج ناتج (عمرہ) کرنے مکہ روانہ
ہوئے۔ مکہ کے قریب پہنچ کر ان کو معلوم ہوا کہ اکابر قریش جنگ کے لیے تیار بیٹھے ہیں اور انہوں نے
طے کیا ہے کہ مسلمانوں کو مکہ میں نہیں داخل ہونے دیں گے۔ رسول اللہؐ نے اپنے سفیر مکہ بھیجے اور

کہلایا کہ ہم لڑنے نہیں آئے۔ ہم زیارت بیت اللہ کرنے آئے ہیں۔ اکابر قریش نے کہا کہ ہم اس سال زیارت بھی نہیں کرنے دیں گے۔ باہمی گفتگو سے دونوں فریق دس برس تک جنگ و قتال سے محترز رہنے کا معاہدہ کرنے کو تیار ہو گئے۔ معاہدہ کی ایک دفعہ یہ تھی کہ اگر قریش کا کوئی آدمی مکہ سے مدینہ چلا جائے گا تو رسول اللہ اس کو واپس کر دیں گے لیکن اگر مدینہ کا کوئی مسلمان مکہ والوں سے جا ملے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا۔ یہ دفعہ خاص طور پر مسلمانوں کو شاق گزری۔ اس کو انہوں نے شرک کی فتح اور توہین اسلام کے مترادف سمجھا۔ عمر فاروقؓ ناک بھوں چڑھائے ابوبکر صدیقؓ کے پاس گئے اور بولے: "کیا محمدؐ رسول اللہ نہیں ہیں؟ ابوبکر صدیقؓ: کیوں نہیں۔ عمر فاروقؓ: کیا ہم مسلمان نہیں ہیں؟" ابوبکر صدیقؓ: کیوں نہیں۔" عمر فاروقؓ: کیا قریش مشرک نہیں؟ ابوبکر صدیقؓ: کیوں نہیں۔" عمر فاروقؓ: پھر ہم دب کر یہ معاہدہ کیوں کر رہے ہیں؟ ابوبکر صدیقؓ: عمر ان کے ساتھ چلتے رہو۔ مجھے یقین ہے کہ وہ رسول اللہ ہیں۔" عمر فاروقؓ رسول اللہ کے پاس آئے اور کہا: کیا آپ رسولِ خدا نہیں؟ رسول اللہؐ: کیوں نہیں؟" عمر فاروقؓ: کیا ہم مسلمان نہیں: رسول اللہؐ: کیوں نہیں؟" عمر فاروقؓ: کیا قریش مشرک نہیں؟ رسول اللہؐ: کیوں نہیں۔" عمر فاروقؓ تو پھر ہم دب کر معاہدہ کیوں کر رہے ہیں؟ رسول اللہؐ: میں خدا کا بندہ اور رسول ہوں، اطمینان رکھو، میں ہرگز اس کی مرضی کے خلاف نہیں جاؤں گا اور وہ ہرگز میرے مفاد کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔"[1]

۲۔ کبھی ایسا ہوتا کہ عمر فاروقؓ رسول اللہ کے کسی فعل پر اعتراض کرتے تو آپ وہ فعل ترک کر دیتے اور ان کا دل رکھنے کے لیے کہتے: ۔ اِنَّ اللّٰہَ جَعَلَ الحَقَّ عَلٰی لِسَانِ عُمَر۔

مثالیں

صحابی ابوہریرہؓ: ہم صحابہ کی ایک ٹولی میں رسول اللہؐ کے پاس بیٹھے تھے۔ ان میں ابوبکرؓ اور

---

(۱) سیرۃ ابن ہشام ۳/۲۴۷

عمرؓ بھی تھے۔ رسول اللہؐ اٹھ کر چلے گئے اور دیر تک نہ لوٹے۔ ہمیں ان کی طرف سے فکر ہونے لگی۔ میں ان کو تلاش کرنے نکلا اور بنو نجار (خزرج) کے پاس پہنچا۔ میں نے باغ کا چکر لگایا لیکن مجھے اندر جانے کے لیے کوئی دروازہ نہیں ملا۔ پانی کی ایک نالی مجھے نظر آئی جو باہر کے ایک کنوئیں سے باغ میں جاتی تھی۔ میں نے نالی گہری کی اور اس میں سے ہو کر باغ میں چلا گیا۔ وہاں رسول اللہؐ موجود تھے۔ انہوں نے مجھے دیکھ کر پوچھا: کیسے آئے؟" میں نے کہا: آپؐ کو لوٹنے میں دیر ہوئی تو ہم سب پریشان ہو گئے اور میں آپؐ کو تلاش کرنے اس باغ کے پاس آیا اور لومڑی کی طرح نالی کھود کر اندر آ گیا۔ باقی لوگ میرے پیچھے ہیں۔ رسول اللہؐ نے کہا: میرے یہ جوتے لو اور باغ کے باہر تم کو جو شخص سچے دل سے لا الٰہ الا اللہ کہتا ملے اس کو جنت کی بشارت دے دو۔ باغ سے نکل کر سب سے پہلے مجھے عمرؓ ملے۔ انہوں نے پوچھا: یہ جوتے کیسے؟ میں نے کہا: یہ رسول اللہؐ نے دے کر مجھے بھیجا ہے اور کہا ہے کہ جو شخص سچے دل سے "لا الٰہ الا اللہ" کی شہادت دے اس کو جنت کی بشارت دے دوں۔" عمرؓ نے اپنے دونوں ہاتھ میرے سینہ پر مار کر مجھے ایسا دھکا دیا کہ میں کولھوں کے بل زمین پر گر پڑا۔ اور کہا: لوٹ جاؤ رسول اللہؐ کے پاس۔" میں لوٹ کر ان کے پاس پہنچا۔ مجھے رونا آ رہا تھا۔ پیچھے پیچھے عمرؓ بھی آ گئے۔ رسول اللہؐ نے پوچھا: ابوہریرہ کیا ہوا؟ میں نے کہا، یہاں سے گیا تو مجھے عمر ملے۔ میں نے ان کو وہ بات بتائی جس کے لیے مجھے آپؐ نے بھیجا تھا تو انہوں نے اس زور سے دونوں ہاتھ میرے سینہ پر مارے کہ میں کولھوں کے بل گر پڑا اور کہا لوٹ جاؤ۔ رسول اللہؐ نے عمرؓ سے مخاطب ہو کر پوچھا: عمر تم نے ایسا کیوں کیا؟ عمرؓ: میرے ماں باپ آپ پر قربان، کیا آپ نے اپنے جوتے ابوہریرہ کو دے کر بھیجا تھا اور کہا تھا کہ سچے دل سے جو لا الٰہ الا اللہ کہے اس کو جنت کی بشارت دینا؟ رسول اللہؐ نے کہا: ہاں میں نے بھیجا تھا۔ عمرؓ نے کہا: ایسا نہ کیجیے، ورنہ لوگ اس شہادت ہی کو کافی سمجھنے لگیں گے، بلکہ ان کو عمل صالح کرنے دیجیے۔

رسول اللہؐ: اچھی بات ہے ان کو عمل صالح کرنے دو۔"[1]

---

(1) تاریخ عمرؓ بن خطاب ابن جوزی مصر ص ۲۰

۲- ہجرت کے پانچویں سال مدینہ کے یہودی اکابر مکہ گئے اور قریش کے لیڈروں سے ملے اور کہا کہ محمدؐ ہمارے اور تمہارے مشترک دشمن ہیں۔ ان کی طاقت بڑھتی جا رہی ہے۔ اگر ان کو مزید مہلت دی گئی تو وہ ہم سب کا خاتمہ کر دیں گے۔ ہم نے ان سے لڑنے کا عزم کر لیا ہے۔ آپ لوگ بھی ہمارے ساتھ تعاون کیجیے۔ قریش کے لیڈر مدد دینے کے لیے تیار ہو گئے۔ مدینہ پر حملہ کا ایک وقت طے کر لیا گیا۔ قریش کو ہموار کر کے یہ یہودی اکابر قبیلۂ غطفان کے لیڈروں کے پاس گئے۔ غطفان کے قبیلے نجد کے جنوب مغرب اور مدینہ کے شمال مغرب میں آباد تھے اور اس وقت ان کے دو بڑے لیڈر تھے عُیَینہ بن حصن فزاری اور حارث بن عوف مُرّی۔ یہ بھی مدینہ پر حملہ کے لیے تیار ہو گئے۔ رسول اللہؐ کو یہ خبریں موصول ہوئیں تو انہوں نے مدینہ کے سامنے ایک خندق کھود لی۔ ان کے پاس ڈھائی تین ہزار سے زیادہ آدمی نہ تھے۔ ان کے مقابلہ میں صرف قریش کے سپاہیوں کی تعداد دس ہزار تھی۔ اتحادیوں نے مدینہ کا محاصرہ کر لیا۔ منافقوں کی بن آئی اور انہوں نے یاس انگیز باتیں شروع کر دیں۔ بہت سے مسلمانوں کے حوصلے پست ہو گئے۔ کوئی خاص لڑائی تو نہیں ہوئی لیکن مسلمانوں کی غذائی پوزیشن نازک ہو گئی۔ رسول اللہؐ نے حکمتِ عملی سے کام لینا چاہا اور تجویز پیش کی کہ غطفان کے قبائل کو مدینہ کی کھجور کی تہائی اور بقول بعض نصف پیداوار دے کر توڑ لیا جائے۔ عمر فاروقؓ کو اس تجویز میں اسلام کی رسوائی اور مسلمانوں کی توہین نظر آئی۔ انہوں نے رسول اللہؐ سے کہا: کیا اس تجویز کی محرک وحی ہے؟ رسول اللہؐ نے کہا: نہیں یہ میری ذاتی رائے ہے۔ عمر فاروقؓ: "تب تو ہم ان کو کچھ نہ دیں گے اور لڑیں گے۔" رسول اللہؐ نے اپنی تجویز واپس لے لی اور عمر فاروقؓ کی صوابدید پر عمل کیا۔[1]

۳- ۹ھ کے موسم گرما میں رسول اللہؐ مسلمانوں کو لیکر جنوبی شام کی طرف نکلے۔ مدینہ سے شام کا فاصلہ کئی سو میل تھا۔ ان کے اکثر ساتھیوں کے پاس نہ جانور تھے نہ ہتھیار۔ جہاں تک ہو سکا

---

(۱) سیرۃ ابن ہشام ۳/۲۲۹-۲۳۰ و کتاب الاموال قاسم بن سلام مصر ص ۱۶۱

چندے کے ذریعہ جانور اور ہتھیار فراہم کیے گئے۔ کھانے پینے کا سامان بھی کافی مقدار میں نہ تھا۔ سفر کے دوران ایک مرحلہ ایسا آیا کہ غذا کا توڑا پڑ گیا۔ لوگوں نے رسول اللہؐ سے اپنے اونٹ ذبح کرنے کی اجازت مانگی۔ انہوں نے اجازت دیدی۔ عمر فاروقؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے جانور ذبح کرنے کی مخالفت کی اور کہا: جانور کم ہو جائیں گے تو سفر اور جہاد کیسے ہوگا۔ وہ رسول اللہؐ سے ملے اور کہا: لوگوں کے پاس کھانے کا جو سامان بچ رہا ہے منگوا لیجیے اور اس کو سامنے رکھ کر خدا سے برکت کی دعا کیجیے۔ رسول اللہؐ نے عمر فاروقؓ کی تجویز مان لی۔[1]

۴۔ کبھی جوش میں آکر عمر فاروقؓ کوئی رائے پیش کرتے تو رسول اللہؐ اس کو مان لیتے اور اس کے مطابق آیتیں نازل ہو جاتیں۔ مکہ کے مشہور مفسر مجاہد بن جبر (متوفی ۱۰۰ھ یا ۱۰۴ھ) کہتے ہیں: کان عمر اذا رأی رأیا ینزل بہ القرآن جب عمرؓ کوئی رائے قائم کر لیتے تو اس کے مطابق وحی نازل ہو جاتی۔[2]

مثالیں

۱۔ ہجرت کے دوسرے سال جنگ بدر میں مسلمانوں نے قریش کو شکست فاش دی۔ ان کے ستر آدمی گرفتار ہوئے۔ رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ چاہتے تھے کہ قیدیوں سے خوں بہا لے کر چھوڑ دیا جائے۔ عمر فاروقؓ کا مطالبہ تھا کہ سب کی گردن اڑا دی جائے۔ رسول اللہؐ کی دلیل تھی کہ مسلمانوں کی مالی حالت بے حد خراب ہے خوں بہا لینے سے ان کی مالی مشکلات کم ہو جائیں گی نیز یہ کہ اس نرم برتاؤ سے شاید قریش کا دل اسلام کی طرف مائل ہو جائے اور وہ اپنی دشمنی سے باز آجائیں۔ عمر فاروقؓ کی دلیل تھی کہ قریش نے رسول اللہؐ اور مسلمانوں کے ساتھ جو وحشیانہ برتاؤ کیا ہے اس کے پیش نظر ان کے قیدی کسی نرمی کے مستحق نہیں بلکہ گردن زدنی ہیں اور اگر ان کو چھوڑ دیا گیا تو وہ پہلے سے بڑھ چڑھ کر مسلمانوں کو نقصان پہنچائیں گے۔ رسول اللہؐ نے ابوبکر صدیقؓ کے مشورہ

---

(۱) تاریخ عمر بن خطاب ابن جوزی ص ۳۰ (۲) کنز العمال متقی برہانپوری حیدرآباد ہند ۶/ ۳۴۰ و ۳۲۰

پر عمل کیا اور خوں بہا لے کر قیدیوں کو چھوڑ دیا۔ تاہم عمر فاروقؓ اپنی رائے پر قائم رہے اور رسول اللہؐ سے قیدیوں کی رہائی پر احتجاج کرتے رہے۔ بالآخر رسول اللہؐ ان کی رائے سے متفق ہو گئے اور اس کی تائید میں یہ آیت نازل ہوئی۔ ما کان لنبی ان یکون لہٗ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللّٰہ یرید الاخرۃ۔ آیت کا مدعا یہ ہے کہ جب تک اسلام کے پیر نہ جم جائیں اور دشمنوں کا زور نہ ٹوٹ جائے اس وقت تک ان کے قیدیوں سے خوں بہا نہیں لینا چاہیے۔"[1]

۲۔ ہجرت کے دوسرے سال جب نماز فرض ہوئی تو رسول اللہؐ نے بیت المقدس کا رخ کر کے نماز پڑھنا شروع کی۔ عمر فاروقؓ کو یہ بات ناگوار ہوئی کہ مسلمان یہودیوں کے مقدس مقام کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں۔ ناگواری کی مزید وجہ یہ تھی کہ یثرب کے یہودی رسول اللہؐ کے اس عمل کو اپنے مذہب کی عظمت کا نشان سمجھ کر گھمنڈ کرنے لگے تھے۔ عمر فاروقؓ نے رسول اللہؐ سے کہا کہ اگر آپ بیت المقدس کی بجائے خانۂ کعبہ کا رخ کر کے نماز پڑھیں تو زیادہ بہتر ہے۔ رسول اللہؐ نے تجویز مان لی اور یہ آیت نازل ہوئی: واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی "مقام ابراہیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کرو۔"[2]

۳۔ ہجرت کر کے رسول اللہؐ مدینہ آئے تو وہاں اوس و خزرج قبیلوں کا سب سے بڑا شیخ اور لیڈر عبداللہ بن اُبی بن سلول تھا۔ اوس و خزرج کے ساتھ اس کو بھی مسلمان ہونا پڑا لیکن اس کو نہ تو رسول اللہؐ کا مدینہ آنا اچھا لگا اور نہ وہ سچے دل سے اسلام لایا۔ رسول اللہؐ اس کی وفاداری اور تعاون حاصل کرنے کے لیے اس کی تالیف قلب کرتے لیکن وہ کنارہ کش رہتا اور تعاون نہ کرتا۔ بہت جلد وہ مدینہ کے منافقوں کا سرگروہ ہو گیا۔ اس کا انتقال ہوا تو رسول اللہؐ نے اس کی نماز جنازہ پڑھانا چاہی اور جب وہ اس نیت سے اس کی میت کے آگے بڑھے تو عمر فاروقؓ ان کے سامنے آ کھڑے ہوئے اور بولے: آپ اس منافق کی نماز پڑھنا چاہتے ہیں! اور لگے عبداللہ

---

(۱) تاریخ عمر بن خطاب ابن جوزی ص ۱۴؛ و تاریخ الکامل ابن اثیر مصر ۲/ ۵۱ (۲) کنز العمال ۶/ ۳۲۸

کی بدعنوانیاں گنانے۔ عمر فاروقؓ بہت پیچھے پڑے تو رسول اللہؐ نے کہا: عمر ہٹ جاؤ۔ خدا نے مجھے اختیار دیا ہے اور اس اختیار کے مطابق میں عمل کر رہا ہوں۔ خدا نے مجھے کہا ہے: منافقوں کے لیے استغفار کرو تب اور نہ کرو تب بہرحال اس سے ان کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اگر تم ستر دفعہ بھی ان کے لیے استغفار کرو تب بھی خدا ان کو معاف نہیں کرے گا۔ تستغفر لھم او لا تستغفر لھم ان تستغفر لھم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لھم اگر مجھے معلوم ہوتا کہ ستر بار سے زیادہ استغفار کرنے سے ان کی خطائیں معاف کر دی جائیں گی تو میں ستر بار سے زیادہ ان کے لیے مغفرت کی دعا کرتا۔" رسول اللہؐ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پھر عبداللہ کی قبر کو مٹی دی اور لوٹ آئے۔ اس واقعہ کے کچھ عرصہ بعد یہ آیت نازل ہوئی: ولا تصل علیٰ احد منھم ابدًا کبھی کسی منافق کی نماز جنازہ نہ پڑھنا۔"[1]

۲۔ عربوں میں پردہ کا رواج نہ تھا۔ مردوں کی طرح عورتیں باہر نکلتی تھیں اور کام کاج کرتی تھیں۔ مکہ مدینہ میں ڈولیاں تھیں نہ پالکیاں۔ نہ گاڑی نہ ٹھیلہ۔ ہجرت کے چند سال بعد عمر فاروقؓ رسول اللہؐ کے پاس آئے اور بولے: میں چاہتا ہوں کہ آپؐ اپنی بیویوں کو پردہ میں رکھیں کیونکہ اچھے بُرے ہر قسم کے آدمی ان کے پاس آتے ہیں۔ ضربت علیٰ نساء الحجاب فانہ یدخل علیھن البر والفاجر رسول اللہؐ کو اپنی بیویوں پر اعتماد تھا اس لیے انہوں نے پردہ کی ضرورت نہ سمجھی۔ اس کے علاوہ پردہ پر عمل کرنا مشکل بھی تھا کیونکہ بیویوں کے کنبہ والے اور سہیلیاں شہر میں تھیں جن کے پاس آنا جانا لگا رہتا تھا اور اگر ان کو پردہ کرایا جاتا تو اس سے میل ملاقات میں رکاوٹ پڑتی جس کے لیے بیویاں آسانی سے تیار نہ ہوتیں۔ رسول اللہؐ نے کوئی مناسب جواب دے کر اس وقت عمر فاروقؓ کو خاموش کر دیا۔ لیکن عمر فاروقؓ نے رسول اللہ کی توجہ پھر کئی بار پردہ کی طرف مبذول کی اور آخر کار ان کو ہموار کر ہی لیا۔ پہلے یہ آیت نازل ہوئی: اذا سألتموھن متاعا فسئلوھن من وراء حجاب تم کو رسول اللہؐ کی بیویوں سے کچھ مانگنا ہو تو

---

(۱) شرح البخاری قسطلانی مصر ۲/ ۳۰۳ و تاریخ عمر بن خطاب ابن جوزی ص ۴۸

پردہ کے پیچھے سے مانگو۔ اس کے بعد وہ آیت نازل ہوئی جس میں ازواج مطہرات کو گھر سے نکلنے کی ممانعت کر دی گئی۔"[1]

ہمارے مورخوں نے ایسے متعدد واقعات بیان کیے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے، کہ عمر فاروقؓ سے عورتیں ڈرتی اور گھبراتی تھیں۔ یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ چند قریشی عورتیں رسول اللہؐ کے پاس کسی ضرورت سے آئی ہوئی تھیں اور کافی اونچی آواز سے اپنے مطالبات پیش کر رہی تھیں۔ اتنے میں عمر فاروقؓ دروازہ پر آ گئے اور اندر آنے کی اجازت مانگی۔ ادھر رسول اللہؐ نے ان کو اندر بلایا ادھر وہ عورتیں چھپ گئیں۔ یہ دیکھ کر رسول اللہؐ مسکرانے لگے۔ عمر فاروقؓ نے پوچھا کیا بات ہے تو انہوں نے فرمایا: مجھے ان عورتوں پر تعجب ہو رہا ہے کہ تمہاری آواز سنتے ہی چھپ گئیں۔ عمر فاروقؓ: ان کو ڈرنا آپؐ سے چاہیے تھا رسول اللہؐ۔" یہ کہہ کر وہ اس جگہ گئے جہاں عورتیں چھپی ہوئی تھیں اور بولے: اپنی جان کی دشمنو! تم مجھ سے ڈرتی ہو رسول اللہؐ سے نہیں ڈرتیں!" وہ بولیں: ہاں ہم تم سے ڈرتی ہیں، تم سخت اور بدمزاج ہو۔ قلن نعم أنت أفظ و أغلظ من رسول الله۔ رسول اللہؐ نے عمر فاروقؓ کی دلجوئی کے لیے کہا: ابن خطاب جس راستہ پر تم ہو گے اس پر شیطان نہیں آسکتا۔"[2]

۲۔ رسول اللہ شام سے لوٹ کر مدینہ آئے تو ایک حبشی کنیز ان کے پاس آئی اور بولی یا رسول اللہ میں نے نذر مانی تھی کہ جب آپؐ خیریت سے لوٹیں گے تو میں آپؐ کے سامنے ڈھول بجاؤں گی۔ رسول اللہ: اگر تم نے نذر مانی ہے تو بجالو ورنہ نہیں۔ رسول اللہؐ بیٹھ گئے اور کنیز ڈھول بجانے لگی۔ ذرا دیر میں ابو بکر صدیقؓ بھی آ گئے۔ کنیز ڈھول بجاتی رہی۔ پھر عمر فاروقؓ آ گئے۔ ان کو دیکھتے ہی کنیز نے ڈھول بند کر دیا اور اس پر چڑھ کر بیٹھ گئی۔"[3]

---

(۱) کنز العمال ۶/۴۲۰ و تاریخ عمر بن خطاب ابن جوزی ص ۱۴۱ (۲) کنز العمال ۶/۳۴۰
(۳) ایضاً ۶/۳۴۲

فاروقؓ کا اجتہاد ابوبکرؓ کے عہد میں

ابوبکر صدیقؓ عمر فاروقؓ سے سترہ اٹھارہ برس بڑے تھے۔ رسول اللہؐ کی طرح وہ بھی عمر فاروقؓ کے جوش، خلوص، بیباکی اور کردار کے قدردان تھے اور انہی کی طرح عمر فاروقؓ کے مشورہ کا احترام کرتے تھے۔ نبوت کے پانچویں سال سے لیکر اپنی موت تک یعنی کوئی بائیس برس ان کو عمر فاروقؓ سے ایسی ہی قربت رہی جیسے ایک ہاتھ کو دوسرے سے ہوتی ہے۔ اس قربت کو اس رشتہ مواخاۃ نے اور زیادہ گہرا اور پختہ کر دیا تھا جس کے ذریعہ سے رسول اللہؐ نے دونوں کو ایک دوسرے کا مجازی بھائی بنادیا تھا۔ خلیفہ ہوکر ابوبکر صدیقؓ نے عمر فاروقؓ کو اپنا دست راست بنالیا اور اس طاقتور ہاتھ کی مدد سے ڈیڑھ دو برس میں ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی بغاوت فروکر کے اسلام کی جڑیں مضبوط کر دیں۔ ابوبکر صدیقؓ کے سوا دو سالہ دورِ خلافت میں خطرات، واقعات اور حوادث کا اژدحام رہا۔ ان سے عہدہ برآہونے کے لیے انہوں نے جو قدم اٹھائے اور جو فیصلے کیے وہ عمر فاروقؓ کے مشورہ اور تعاون کے مرہون تھے۔ لیکن کبھی کبھی دونوں کی رائے ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوئی۔ یہاں ہم ایسی چند مثالیں پیش کریں گے جن میں اجتہادِ فاروقؓ اجتہادِ صدیقؓ سے متصادم تھا۔

۱۔ رسول اللہؐ کا انتقال ہوتے ہی ملک عرب میں ہر طرف بغاوت کی گھٹائیں اٹھنے لگیں۔ رسول اللہؐ کے نمایندے بستی بستی، گاؤں گاؤں سے بھاگ کر مدینہ آگئے۔ بغاوت کے علاوہ دو خطرناک دشمن بھی مدینہ کی طرف غرّا رہے تھے۔ شمالی نجد میں مُسَیلمہ اور مغربی نجد میں طُلَیحہ اسَدی۔ یہ دونوں نبی بن بیٹھے تھے اور اپنی طاقت خوب بڑھالی تھی۔ طلیحہ نے آس پاس کے قبیلوں کو اپنے ساتھ متحد کر لیا تھا اور مدینہ پر حملہ کے منصوبے تیار کر چکا تھا۔ عربوں کی بغاوت کے یوں تو کئی سبب تھے لیکن ایک خاص سبب زکاۃ تھا جس کی ادائیگی ان پر بہت شاق تھی۔ مدینہ کے شمال اور شمال مغرب میں کئی طاقتور قبیلے آباد تھے جو طلیحہ کے اتحادیوں میں داخل ہو گئے تھے۔ ابوبکر صدیقؓ خلیفہ ہوئے تو ان قبائل کا ایک وفد مدینہ آیا اور ممتاز

صحابہ سے مل کر اس نے کہا کہ اگر آپ زکاۃ معاف کر دیں تو ہم اور ہمارے ہم قوم اسلام پر قائم رہنے کو تیار ہیں ورنہ ہم آپ سے لڑیں گے۔ عمر فاروقؓ نے حالات کی نزاکت دیکھ کر ابوبکر صدیقؓ کو مشورہ دیا کہ بغاوت فرو ہونے تک زکاۃ پر اصرار نہ کریں۔ اور وفد کا مطالبہ مان لیں۔ دوسرے صحابہ بھی عمر فاروقؓ کے ہم نوا تھے لیکن ابوبکر صدیقؓ نے عمر فاروقؓ کا مشورہ نہیں مانا اور کہا: جب رسول اللہؐ نے زکاۃ معاف نہیں کی تو میں کیسے کر سکتا ہوں۔ لہٰذا اگر انہوں نے زکاۃ کے اونٹ کا بندھن تک روکا تو میں ان سے لڑوں گا۔"[1]

۲۔ مالک بن نویرہ نجد کے صحت بخش علاقہ کا ایک معزز عرب اور رسول اللہؐ کی طرف سے اپنے قبیلے کا محصل زکاۃ تھا۔ رسول اللہؐ کی وفات پر جب عربوں نے بغاوت کی تو بہت سے دوسرے قبیلوں کی طرح مالک کے قبیلہ نے بھی زکاۃ روک لی۔ ابوبکر صدیقؓ نے باغیوں کی گوشمالی کے لیے فوجیں بھیجیں تو ایک فوج خالدؓ بن ولید کی قیادت میں مغربی اور شمالی نجد بھیجی۔ خالدؓ طلیحہ اور اس کے حلیفوں کا قصہ پاک کر کے مالک کے علاقہ میں پہنچے۔ مالک نے کہا کہ میرے ہم قوم زکاۃ سے بددل ہیں، انہوں نے اسلام ترک نہیں کیا ہے۔ گفتگو کے دوران میں مالک کی زبان سے ایک دو کلمے ایسے نکلے جن سے رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ سے عدم احترام کی بو آتی تھی۔ خالدؓ نے مالک کو قتل کرا دیا۔ خالدؓ کے اس فعل سے بعض صحابہ ناراض ہوئے اور مدینہ جاکر ابوبکر صدیقؓ سے شکایت کی کہ خالدؓ نے مالک کو ناحق قتل کر دیا۔ عمر فاروقؓ نے ابوبکر صدیقؓ کو مشورہ دیا کہ خالدؓ کو معزول کر کے سزا دیں لیکن انہوں نے یہ مشورہ نہ مانا اور کہا کہ خالدؓ سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے اس لیے نہ سزا کا موقع ہے نہ معزولی کا۔ انہوں نے مالک کا خون بہا ادا کر دیا۔ عمر فاروقؓ خاموش ہو گئے لیکن انہوں نے خالدؓ کو معاف نہیں کیا۔[2]

۳۔ بحرین میں بغاوت فرو کرنے کے بعد وہاں کے گورنر علاء بن حضرمی نے ابوبکر صدیقؓ

---

(۱) تاریخ الامم والملوک ابن جریر طبری مصر پہلا ایڈیشن ۲/ ۲۲۲-۲۲۳ (۲) ایضاً ۲/ ۲۴۳

کے پاس قبیلۂ عبد القیس کے چودہ اکابر کا ایک وفد بھیجا۔ یہ لوگ طلحہ بن عبید اللہؓ اور زبیر بن عوامؓ کے گھر ٹھہرے اور ان کو بتایا کہ ہم رسول اللہؐ کی دعوت پر بطیب خاطر مسلمان ہو گئے تھے اور بغاوت کا بھی ہم نے بڑے جوش سے مقابلہ کیا تھا۔ پھر یہ لوگ ابوبکر صدیقؓ سے ملے اور ان پر اپنی وفاداری کا اظہار کر کے کہا: ہم چاہتے ہیں کہ آپ بحرین کی فلاں فلاں اراضی ہمیں دلوا دیں۔" ابوبکر صدیقؓ پہلے تو اس کے لیے تیار نہ ہوئے لیکن جب طلحہؓ اور زبیرؓ نے سفارش کی تو راضی ہو گئے اور کہا: حاضرین گواہ رہنا میں نے ان کی اسلام دوستی کی قدر کرتے ہوئے ان کے سارے مطالبے منظور کر لیے ہیں۔" وفد ابوبکر صدیقؓ کے پاس سے لوٹا تو طلحہ بن عبید اللہؓ نے کہا کہ ابوبکرؓ کے بعد لامحالہ عمرؓ خلیفہ ہوں گے اس لیے آپ لوگ خلیفہ سے اراضی وغیرہ کے لیے ایک دستاویز لکھوا لیجیے اور اس کی عمرؓ سے بھی توثیق کرا لیجیے تاکہ آئندہ ان کو اعتراض کا موقع نہ رہے۔ وفد کی درخواست پر ابوبکر صدیقؓ نے دستاویز لکھ دی۔ اور اس کی قریش و انصار کے دس آدمیوں نے تصدیق کر دی۔ ارکانِ وفد اب عمر فاروقؓ کے پاس گئے اور ان سے دستاویز کی توثیق کو کہا۔ عمر فاروقؓ نے دستاویز لے کر اس پر لگی مہر خلافت توڑ دی۔ پھر تھوک لگا کر اس کی تحریر مٹا دی۔ ارکانِ وفد غصہ میں بھرے ابوبکر صدیقؓ کے پاس گئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا۔ طلحہؓ اور زبیرؓ بھی آ گئے اور انداز برہمی سے کہا: آپ یہ بتائیے خلیفہ کون ہے آپ یا عمرؓ؟ ابوبکر صدیقؓ: کیا ہوا؟ طلحہؓ: عمرؓ نے دستاویز پر لگی مہر توڑ دی، پھر تھوک سے الفاظ مٹا دیے۔" ابوبکر صدیقؓ: اگر عمرؓ کو دستاویز کی کوئی بات بری لگی ہے تو میں نہیں کروں گا۔" یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ عمر فاروقؓ آ گئے۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان سے پوچھا: دستاویز میں کیا بات تم کو ناپسند ہے؟ عمر فاروقؓ: مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ آپ بڑے لوگوں کو دیں اور عوام کو نہ دیں۔ آپ کا طرزِ عمل سب کے ساتھ ایک سا ہونا چاہیے۔ آپ پرانے مسلمانوں اور بدری مجاہدوں کو داد و دہش کے معاملہ میں کسی پر ترجیح دینے کو تیار نہیں لیکن آپ ان لوگوں کو بیس ہزار درہم، دس ہزار روپے، مالیت کی زمین مفت دے رہے ہیں۔ ابوبکر صدیقؓ:

توفیق ایزدی تمہارے شاملِ حال رہے۔ تمہاری رائے درست ہے۔" (الکتفاء قلمی دارالکتب قاہرہ)

۴۔ عمان کے بڑے شہر دبا کے ازدی عرب رسول اللہ کے عہد میں مسلمان ہو گئے تھے۔ رسول اللہ نے ان کے ایک معزز آدمی کو جس کا نام حذیفہ تھا دبا میں محصل زکاۃ مقرر کر دیا۔ اور حکم دیا کہ زکاۃ امیروں سے لے کر غریبوں پر تقسیم کریں۔ حذیفہ نے ہدایت کے مطابق عمل کیا۔ غریبوں اور ناداروں کو دینے کے بعد جو زکاۃ بچتی وہ مدینہ بھیج دیتے۔ رسول اللہ کی وفات پر اہل دبا نے زکاۃ روک لی اور باغی ہو گئے۔ ابوبکر صدیق نے ان کی سرکوبی کے لیے ایک فوج بھیجی۔ بغاوت کے سرغنہ لقیط کے دستوں سے کئی ابتدائی جھڑپیں ہوئیں جن میں مسلمان غالب رہے۔ پھر لقیط دبا میں محصور ہو گیا۔ تین چار ہفتے محصور رہنے کے بعد لقیط نے خوراک، پانی اور چارہ کی کمی سے مجبور ہو کر صلح کی درخواست کی۔ محاصر فوج کے کمانڈر نے کہا کہ تم سے اس شرط پر صلح کی جا سکتی ہے کہ تم ہتھیار ڈال دو اور ہم جیسا مناسب سمجھیں تمہارے ساتھ سلوک کریں۔ لقیط نے شرط مان لی۔ حصار اٹھا تو اس کی فوج کے سو اکابر کو قتل کر دیا گیا اور تین سو بالغ مردوں اور چار سو عورتوں بچوں کو قید کر کے مدینہ بھیج دیا گیا۔ ابوبکر صدیق کی رائے تھی کہ بالغ مردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں بچوں کو غلام بنا لیا جائے۔ عمر فاروق اس رائے کے خلاف تھے۔ ان کی دلیل تھی کہ یہ مسلمان ہیں۔ انہوں نے روپیہ کی ماتا میں زکاۃ روک لی تھی جس کی کافی سزا ان کو مل چکی۔ قیدی بھی کہتے: بخدا ہم نے اسلام نہیں چھوڑا۔ ہم صرف زکاۃ سے بچنا چاہتے تھے۔ ابوبکر صدیق کی دلیل ہمیں نہیں معلوم۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ ان کی قتل پر اصرار کی کوئی زوردار وجہ ضرور ہو گی کیونکہ ان کی زندگی سے جس حد تک ہم واقف ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تشدد پر نرمی اور انتقام پر عفو کو ترجیح دیتے تھے۔ بہرحال نقطۂ نظر کے اس اختلاف کی وجہ سے قیدیوں کے خلاف کوئی کارروائی عمل میں نہ آ سکی۔ اور یہ لوگ ابوبکر صدیق کی وفات تک نظر بند رہے۔ عمر فاروق نے خلیفہ ہوتے ہی قیدیوں کو بلایا اور کہا: میری رائے شروع ہی سے تم کو معلوم ہے۔ اب میں خلیفہ ہو گیا ہوں۔ تم آزاد ہو جہاں دل

بچے۔ جابر قیدی بصرہ جاکر آباد ہو گئے۔[1]

۵۔ ابوبکر صدیق رض کی وفات سے چند ماہ پہلے ان کی فوجوں نے شام کا شرقی و جنوبی سرحدی علاقہ فتح کر لیا تھا۔ اس فتح سے شام میں ہل چل مچ گئی۔ قیصر روم ہرقل نے جو شام کا بادشاہ بھی تھا بڑے پیمانہ پر جنگی تیاری شروع کر دی۔ شام کے علاوہ اس نے آرمینیا۔ ترکی۔ ایشیائے کوچک وغیرہ سے بھی فوجیں اور ہتھیار فراہم کیے۔ قیصر کی تیاری اور اس کی فوج کی تعداد کے بارے میں ایسی مبالغہ آمیز خبریں مشہور ہوئیں کہ مسلمان گھبرا گئے۔ عرب فوجوں کے کمانڈر انچیف صحابی ابو عبیدہ بن جراح تھے۔ وہ اس وقت دمشق کی جنوبی علاقہ میں خیمہ زن تھے۔ ان کے علاوہ کئی دوسرے کمانڈر اُردن اور جنوبی فلسطین میں مصروف پیکار تھے۔ ابو عبیدہ رض اور دوسرے کمانڈروں نے ابوبکر صدیق رض کو قیصر کے عنقریب ہونے والے حملہ سے مطلع کیا۔ اور لکھا کہ وانفس المسلمین لینۃ بقتالھم "مسلمان اتنی بڑی فوج سے لڑتے گھبرا رہے ہیں"۔ ابوبکر صدیق رض نے فوری اقدامات کیے اور کئی ہزار مزید فوج بھیجی جس سے مسلمانوں کی تعداد بیس بائیس ہزار ہو گئی۔ اس کے باوجود مسلمانوں کے حوصلے پست تھے۔ قیصر کی فوج ڈیڑھ لاکھ بتائی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ابوبکر صدیق رض نے خالد بن ولید رض کو جو عراق کے محاذ پر تھے شامی فوجوں کا سپہ سالار بنانے کا فیصلہ کیا۔ عمر فاروق رض نے اس فیصلہ کی مخالفت کی۔ ان کو یہ بات ناگوار تھی کہ پرانے اور ابتدائی آزمائشوں میں ثابت قدم رہنے والے مجاہد ابو عبیدہ بن جراح رض کو سپہ سالاری سے معزول کر کے نومسلم خالد رض کو یہ عہدہ دیا جائے۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ خالد بن ولید رض نے مالک بن نویرہ کو قتل کر کے عمر فاروق رض کو ناراض کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی ناخوشی کے ہمارے مورخوں نے اور اسباب بھی بیان کیے ہیں جن میں بعض شخصی ہیں عمر فاروق رض کا احتجاج ابوبکر صدیق رض کو ان کے موقف سے نہ ہٹا سکا۔ ان کے سامنے نئے یا پرانے

---

(۱) الکفتار قلمی از ابو سلیمان ربیع کلاعی بلنسی، دار الکتب قاہرہ ص ۲۶۷

مسلمان کا مسئلہ نہ تھا بلکہ مسئلہ یہ تھا کہ غنیم شام کے مقابلہ میں مسلمانوں کی قیادت کون بہتر کر سکتا ہے۔ خالدؓ کا فوجی ریکارڈ بڑا روشن تھا۔ ان کا جھنڈا ہمیشہ اونچا رہا تھا۔ وہ دشمن کی کثرت اور اپنی قلت کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔"[۱]

عمر فاروقؓ کا اجتہاد اپنے دورِ خلافت میں

خلافت کے وقت عمر فاروقؓ کی عمر لگ بھگ پینتالیس سال تھی۔ اگرچہ بیرونی ممالک میں جنگی کارروائی، فتوحات اور نت نئے مسائل کی وجہ سے سرکاری کام کا بار بہت تھا لیکن جہاں تک ہمیں معلوم ہے ان کے ساڑھے دس سالہ دورِ خلافت میں ان کا کوئی ایسا مشیر نہ تھا جیسا کہ وہ ابوبکر صدیقؓ کے تھے یا ابوبکر صدیقؓ اور وہ خود رسول اللہؐ کے۔ خاص خاص موقعوں پر وہ عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، زید بن ثابتؓ اور نوعمر لیکن نہایت سمجھدار عبداللہ بن عباسؓ سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ لیکن ان کا کوئی دستِ راست تھا نہ وزیر۔ وہ اکثر اپنے اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے اور ان کے اجتہاد پر جیسا کہ پہلے ہم نے عرض کیا خلوص، جوش، اور بے باکی کی چھاپ ہوئی تھی۔ یہاں ہم ان کے اجتہاد کی چند مثالیں ان تین عنوانات کے تحت بیان کریں گے:

۱۔ اجتہادِ عمر فاروقؓ عملِ رسول اللہؐ سے مختلف

۲۔ اجتہادِ عمر فاروقؓ عملِ ابوبکر صدیقؓ سے مختلف

۳۔ اجتہادِ عمر فاروقؓ نصِ قرآن سے مختلف

اجتہادِ عمر فاروقؓ عملِ رسول اللہؐ سے مختلف

۱۔ رسول اللہؐ کا صاع یعنی وہ پیمانہ جس سے وہ زکاۃ فطر وغیرہ ادا کرتے تھے ۵ ۱/۳ پونڈ کے بقدر تھا لیکن عمر فاروقؓ نے اس کو بڑھا کر آٹھ پونڈ کر دیا۔[۲]

---

(۱) فتوح الشام ابو اسماعیل ازدی بصری کلکتہ ص ۱۱، کتاب الخراج یحییٰ بن آدم قرشی مصر ص ۱۴۱ (۲)
فیوم ونکلسند کا فیم ص ۲۱۰ و احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم مقدسی لائڈن ص ۹۸

۲۔ رسول اللہؐ شراب پینے والے کو جسمانی سزا نہ دیتے تھے اور ایک قول یہ ہے کہ سزا دیتے تھے لیکن یہ دو چار جوتوں، گھونسوں اور تھپڑوں سے زیادہ نہ ہوتی تھی لیکن عمر فاروقؓ نے شراب خور کے لیے اسّی کوڑوں کی سزا مقرر کی۔[1]

۳۔ رسول اللہؐ ماہ رمضان میں تراویح کی نماز با جماعت نہ پڑھتے تھے۔ لیکن عمر فاروقؓ نے بیس رکعت نماز با جماعت پڑھی اور اس کو سب مسلمانوں کے لیے ضروری قرار دیا۔[2]

۴۔ رسول اللہؐ مقتول دشمن کے کپڑے ہتھیار وغیرہ اس کے قاتل کو دیدیا کرتے تھے۔ یعنی مقتول کے جسم پر جو چیزیں ہوتیں ان سے سرکاری حصہ (خمس) نہیں لیا جاتا تھا۔ لیکن عمر فاروقؓ نے خمس وصول کیا۔ صحابی براء بن مالکؓ نے میدانِ جنگ میں ایک فارسی گورنر سے جو نہایت قیمتی وردی پہنے تھا، ٹکر لی اور نیزہ مار کر اس کو پچھاڑ دیا، اس کے ہاتھوں میں دو بیش قیمت جڑاؤ کڑے (فوجی نشان) تھے۔ سر پر جڑاؤ خود اور کمر پر جواہرات سے مرصع پٹکا۔ عمر فاروقؓ کو اس قیمتی سامان کی خبر ہوئی تو انہوں نے اس کا خمس وصول کر لیا۔[3]

۵۔ رسول اللہؐ ان قبائلی اکابر کی جو حالات سے مجبور ہو کر مسلمان ہو گئے تھے لیکن دل سے اسلام کے معتقد تھے اور نہ رسول اللہؐ کی نبوت کے قائل، تالیف قلب کے لیے مالی عطیے دیا کرتے تھے۔ اس مناسبت سے ان کا نام مؤلفۃ القلوب پڑ گیا تھا۔ اس وقت کے حالات میں ان کے تعاون اور وفاداری کو اتنی اہمیت تھی کہ قرآن نے زکاۃ میں ان کا ایک مستقل حصہ مقرر کر دیا۔ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمولفة قلوبهم۔ جب اسلام کی جڑ مضبوط ہو گئی اور دشمن دوست ہو گئے تو عمر فاروقؓ نے مؤلفۃ القلوب کا

---

(۱) تجرید صحیح بخاری مصر ۲/۴/۱۶۲ و سنن کبریٰ بیہقی حیدر آباد ہند ۸/۳۱۸-۳۲ (۲) تاریخ کامل ابن اثیر مصر ۲/۲۳ و شرح نہج البلاغۃ ابن ابی الحدید ۳/۱۷۸

(۳) کتاب الاموال قاسم بن سلام مصر ص ۳۱۲

حصہ بند کر دیا اور صاف صاف کہہ دیا: خدا کے فضل سے اب اسلام اتنا مستحکم ہو گیا ہے کہ تمہاری مدد سے بے نیاز ہے۔ اگر تم اسلام پر قائم رہو گے تو خیر ورنہ تلوار سے تمہاری خبر لی جائے گی۔"(۱)

۶۔ رسول اللہؐ حکم قرآنی کے بموجب "خمس" کا ایک حصہ ذوی القربیٰ کو دیا کرتے تھے۔ عمر فاروقؓ نے یہ حصہ بند کر دیا اور خمس کی آمدنی صرف ان ذوی القربیٰ پر صرف کرتے جو نادار، کثیر الاولاد، یتیم، بیوہ یا لاوارث ہوتے۔"(۲)

۷۔ ہجرت کے ساتویں سال رسول اللہؐ نے عربی نجد میں خیبر کے یہود کو شکست دی اور ان کے نخلستانوں کو اپنے ساتھیوں میں بانٹ دیا۔ مفتوحہ علاقہ کے پانچ حصے کیے گئے۔ ان میں سے چار ان لوگوں پر تقسیم کیے گئے جنہوں نے جنگ میں حصہ لیا تھا۔ پانچواں رسول اللہؐ نے اپنے خرچ نیز بانچ دوسری مدوں کے لیے لے لیا۔ یہ تقسیم اس قرآنی آیت کے مطابق تھی: واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ و للرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل
عمر فاروقؓ کے عہد میں نئے نئے ملک فتح ہوئے تو انہوں نے رسول اللہؐ کے طریق کار اور اس آیت پر عمل نہیں کیا بلکہ مفتوحہ اراضی ان لوگوں کے پاس رہنے دی جو اس کی کاشت اور دیکھ بھال کرتے تھے اور ان سے لگان اور جزیہ وصول کیا۔ ان کے اس فعل پر لوگوں نے اعتراض کیا اور قرآن کی مذکورہ آیت نیز خیبر میں رسول اللہؐ کے طریق کار کو بطور دلیل پیش کیا۔ عمر فاروقؓ کی رائے تھی کہ اگر مفتوحہ ممالک فوج میں تقسیم کر دیے گئے تو اس سے شدید اقتصادی ناہمواری پیدا ہو جائے گی۔ یعنی اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مفتوحہ ممالک کی ساری دولت اور وسائل سمٹ کر پچاس ساٹھ ہزار فاتحین کے گھروں میں آجائے گی اور مسلمانوں کا سواد اعظم فقر و فاقہ میں مبتلا رہے گا اور آنے والی نسلیں بھی ہمیشہ غربت و ذلت کا شکار رہیں گی۔ اس کے علاوہ ان کو اندیشہ تھا کہ

(۱۔۲) کتاب الاموال قاسم بن سلام ص ۳۰۵، ۳۲۳؛ کتاب الخراج ابو یوسف مصر ص ۱۱۱؛ سنن کبریٰ بیہقی ۶/ ۳۴۲-۳۴۵

انھیں زیادہ دولت پاکر فوج میں تن آسانی پیدا ہو جائے گی اور وہ تعمیری کاموں کی بجائے باہم جنگ پیکار میں مبتلا ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ مفتوحہ ممالک کی تقسیم میں بہت سی عملی دشواریاں بھی تھیں مثلاً ایک دشواری یہ تھی کہ ندیوں کے پانی، پہاڑوں، جھیلوں، زیر آب اراضی اور جنگلوں کی مساوی تقسیم کیسے ہو۔ اس لیے مصلحت کا تقاضا تھا کہ ساری اراضی وقف علی المسلمین کر دی جائے۔

۸ھ میں رسول اللہؐ نے علاء بن حضرمی کو بحرین کے بڑے شہر ہجر کے گورنر اور عرب رئیس منذر بن ساوی کے پاس دعوتِ اسلام کے لیے بھیجا تھا۔ منذر قبیلۂ عبدالقیس کا لیڈر تھا جو ہجر کے آس پاس آباد تھا۔ منذر اور اس کا قبیلہ مسلمان ہو گیا لیکن ہجر کے فارسیوں، عیسائیوں اور یہودیوں نے جو زیادہ تر تجارت اور زراعت پیشہ تھے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا اور جزیہ کے لیے راضی ہو گئے۔ رسول اللہؐ نے ان پر جزیہ لگا دیا۔ جزیہ کی شرح ایک دینار یا لگ بھگ پانچ روپے سالانہ تھی اور یہ صرف بالغ مردوں اور عورتوں سے وصول کیا جاتا تھا۔ عمر فاروقؓ کی خلافت میں فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا تو انہوں نے جزیہ کا ایک نیا ضابطہ بنایا جس کی رو سے جزیہ صرف بالغ مردوں سے یعنی جو لڑنے کے قابل ہوتے وصول کیا جاتا۔ عورتیں، بچے، اپاہج، بوڑھے اور عبادت گاہوں کے راہب وغیرہ اس سے مستثنیٰ تھے۔ رسول اللہؐ نے صرف نابالغوں کو مستثنیٰ کیا تھا۔ عمر فاروقؓ کے جزیہ کی شرح بھی رسول اللہؐ کی شرح سے مختلف تھی۔ عمر فاروقؓ نے خوش حال لوگوں سے لگ بھگ پچیس روپے، متوسط درجہ سے بارہ ساڑھے بارہ روپے اور کم آمدنی والوں سے چھ سوا چھ روپے وصول کیے۔(۱)

اجتہادِ عمر فاروقؓ عملِ ابوبکر صدیقؓ سے مختلف

ابوبکر صدیقؓ کے پاس جب مالِ غنیمت یا مالِ لگان آتا تو وہ بلا کسی امتیاز کے بچہ ہوتا یا بڑا، امیر ہوتا یا غریب، غلام ہوتا یا آزاد سب کو برابر برابر بانٹ دیتے۔ بعض لوگوں نے اس مساوی

---

(۱) کتاب الاموال قاسم بن سلام ص ۲۱۰ و فتوح البلدان بلاذری مصر ص ۸۶

تقسیم پر اعتراض کیا اور کہا کہ ان لوگوں کو زیادہ ملنا چاہیے جو پرانے مسلمان ہیں اور جنہوں نے اسلام کے لیے مصیبتیں جھیلی ہیں۔ ابوبکر صدیقؓ نے جواب دیا کہ ایسے لوگوں کی خدمات کا انعام خدا دے گا۔ میری رائے میں رزق اور روپے پیسہ کے معاملہ میں کسی کو کسی پر ترجیح دینا مناسب نہیں ہے۔ عمر فاروقؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے ایک طرف سرکاری آمدنی سے غلاموں کا حصہ ساقط کر دیا اور دوسری طرف مساوات کا اصول توڑ دیا۔ انہوں نے تقسیم کی بنیاد خدمت اور قربانی پر قائم کی یعنی اسلام کے پرانے خادموں کو زیادہ دیا اور نئے خادموں کو کم۔ ردّہ بغاوت ختم ہونے کے بعد ابوبکر صدیقؓ کے پاس ایک دوبارہی غنیمت وغیرہ کا روپیہ آیا اور انہوں نے بے تاخیر اس کو تقسیم کرا دیا۔ عمر فاروقؓ کے زمانہ میں عراق، شام، وغیرہ فتح ہوئے تو مالِ غنیمت کے علاوہ ہر سال خراج اور جزیہ کی لگی بندھی رقم آنے لگی۔ اس لیے انہوں نے تقسیم کا پرانا طریقہ بند کر دیا اور سالانہ تنخواہیں مقرر کیں۔ تنخواہوں کے کئی گریڈ تھے۔ سب سے بڑا گریڈ ڈھائی ہزار روپے سالانہ کا تھا اور یہ اُن لوگوں کو دیا جاتا جو جنگ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ رسول اللہؐ کے بعد چونکہ ان کی بیویاں بے سہارا رہ گئی تھیں اس لیے عمر فاروقؓ نے ان کو چھ ہزار روپے سالانہ کا خاص گریڈ دیا جو ان کے سالانہ خرچ کے لیے کافی تھا۔[1]

اجتہاد عمر فاروقؓ مخالفِ نصِ قرآن

ا۔ ایک قرشی عرب اور صحابی حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے کسی عرب کا ایک اونٹ چرا لیا اور اس کو ذبح کر کے کھا پی گئے۔ چوری کی شکایت عمر فاروقؓ سے کی گئی۔ انہوں نے غلاموں کو طلب کیا۔ غلاموں نے چوری کا اعتراف کیا اور کہا ہمارا مالک ہم کو بھوکا رکھتا ہے اس لیے ہم چوری پر مجبور ہو گئے۔ عمر فاروقؓ نے غلاموں کا ہاتھ نہیں کاٹا جو قرآن کے مطابق چور کی سزا تھی بلکہ ان کے

---

(1) کتاب الخراج ابویوسف ص ۴۲ و فتوح البلدان بلاذری ص ۴۵۴ و ازالۃ الخفاء شاہ ولی اللہ دہلوی بریلی ۲/ ۱۳۶

مالک کو خوب ڈانٹا اور اس سے اونٹ کی قیمت ادا کرائی۔[1]

۲۔ عمر فاروقؓ نے مؤلفۃ القلوب کا حصہ ساقط کر دیا حالانکہ قرآن میں ہے:

انما الصدقات للفقراء، والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبھم۔

قال عمر۔ ان اللہ اعز الاسلام و اغنی عنکم فان ثبتم علیہ والا فبیننا وبینکم السیف۔

۳۔ عمر فاروقؓ نے بزور قوت مفتوحہ اراضی کو فوج پر تقسیم نہیں کیا حالانکہ قرآن میں ہے:

انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل، وما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم (الانفال والحشر)

عمر فاروقؓ کے اجتہاد کی فہرست اتنی لمبی ہے کہ اس کا یہاں استقصا نہیں کیا جا سکتا اس لیے ہم متذکرہ بالا مثالوں ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عمر فاروقؓ نے رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ کے طریق کار سے اختلاف کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وقت اور مصلحت عامہ کا تقاضا تھا۔ عمر فاروقؓ زندگی کو جامد نہیں بلکہ متحرک اور متجر نہیں بلکہ نامی خیال کرتے تھے۔ زندگی کے حالات بدلنے سے اجتہاد کا بدلنا بھی ضروری تھا۔ رسول اللہؐ نے ہر بالغ مرد اور عورت پر پانچ روپے سالانہ جزیہ لگایا تھا جو ۸ھ کے حالات میں مناسب تھا۔ ۲۰ھ میں حالات اتنے بدلے ہوئے تھے کہ جزیہ کی شرح اور حدود دونوں بدلنا ضروری ہو گیا۔ رسول اللہؐ کے زمانہ میں حالات ایسے تھے کہ بعض سرکش اور کج نظر قبائلی اکابر کی وفاداری حاصل کرنے کے لیے ان کے ساتھ خاص رعایت کی ضرورت تھی۔ چند سال بعد حالات اتنے بدل گئے کہ ان لوگوں کے ساتھ رعایت کی ضرورت نہ رہی اس لیے عمر فاروقؓ نے ان کا حصہ بند کر دیا۔ رسول اللہؐ نے مفادِ عامہ کو سامنے رکھ کر تراویح کی باجماعت نماز شروع کرائی اور چند دن بعد مفاد عامہ ہی کی خاطر اس کو بند بھی کرا دیا۔ عمر فاروقؓ کے عہدِ خلافت میں حالات ایسے

---

(۱) فجر الاسلام احمد امین ۱/۲۹۲ بحوالہ اعلام الموقعین ابن القیم الجوزیہ

پیدا ہوئے کہ انہوں نے تراویح با جماعت کو مفادِ عامہ کے حق میں سمجھ کر اس کو پھر جاری کرا دیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ عمر فاروق رضؓ نے نص قرآن کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ ہے کہ عمر فاروق رضؓ قرآن کی روح پر عمل ضروری سمجھتے تھے اس کی متفرق آیتوں پر نہیں۔ ان کے سامنے واتبعوا أحسن ما انزل علیکم کی مشعل تھی۔ ان کا خیال تھا جیسا کہ متعدد مفسرین علماء نے تصریح کی ہے کہ قرآن کی ان مدنی آیتوں سے جو وقت کے مخصوص تقاضوں اور ضرورتوں میں عمل کے بعض مخصوص ضابطے لیکر اتری تھیں، تجاوز کرنا اور بدلے ہوئے حالات اور تقاضوں میں نئے اجتہاد سے کام لینا جائز ہے۔

اس تمام جرأت اجتہاد کے باوجود عمر فاروق رضؓ کامیاب حاکم تھے ان کی مخالفت نہیں کی گئی اگر کی بھی گئی تو اس کی حیثیت صدائے صحرا سے زیادہ نہ تھی۔ ان کی کامیابی کے دو بنیادی سبب تھے:

۱۔ ان کی غیر معمولی دھاک جس کی تعمیر پچھلے بیس بائیس برس میں ان کے خلوص، جوش، بیباکی نیز رسول اللہؐ اور ابو بکر صدیق رضؓ کے ساتھ ان کے بے حد قریبی تعلقات سے ہوئی تھی۔

۲۔ ان کی خود فراموش خدمت، انہوں نے اپنے منصب سے اپنی ذات یا اپنے کنبہ والوں کو فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ اپنے عوام اور ناداروں کی حالت سدھارنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں اپنے آرام و آسائش کو قربان کر دیا۔ انہوں نے اپنے لڑکوں کو کوئی عہدہ نہیں دیا۔ انہوں نے خود کم لیا اور دوسروں کو زیادہ دیا۔ انہوں نے اپنے مفاد کو عوام کے مفاد سے جوڑے رکھا اور اپنی زندگی میں تکلف یا نمائش پیدا نہ ہونے دی۔ ان کے دل میں خواص کا نہیں عوام کا درد تھا۔ ایک سال قحط پڑا تو انہوں نے گھی کھانا چھوڑ دیا کیونکہ عوام فاقہ کر رہے تھے۔

محمد حنیف ندوی

حج کی فضیلت واہمیت

حج ایک ایسی عبادت ہے جو کہ عمر میں ایک ہی بار فرض ہے مگر ایسی اہم ہے کہ اگر ایک شخص استطاعت رکھتا ہے اور اس پر بھی بغیر کسی عذر شرعی کے اس سے محروم رہتا ہے تو آں حضرتؐ کا ارشاد ہے کہ اس طرح کے مسلمان کے لیئے مسلمان رہنا ضروری نہیں۔ یہ چاہے جس ملت میں اپنا نام لکھوا لے:

من مات ولم یحج فلیمت ان شاء یهودیاً وان شاء نصرانیاً۔

جو اس حال میں مرا ہے کہ اس نے ترک حج کیا۔ وہ جس حال میں چاہے مرے، اللہ کو اس سے کچھ غرض نہیں۔ چاہے یہودیت پر مرے چاہے عیسائیت پر۔

حج کی ایک کھلی ہوئی فضیلت یہ ہے کہ اسلام کے پروان چڑھنے اور کمال تک پہنچنے کی خوش خبری اسی موقع پر سنائی گئی۔

یعنی اس آیت کا نزول انہیں مبارک ایام میں ہوا

الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دیناً۔

جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جو شخص حج سے محروم ہوا وہ دین ہی کی برکات کاملہ سے دست کش ہوا۔

اس کے بارہ میں اللہ تعالےٰ نے فرمایا

واذن فی الناس بالحج یاتوک

اور لوگوں میں حج کے لیے ندا کرو وہ کہ تمہاری طرف

رجالاً و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق ۔	پیدل اور دبلے دبلے اونٹوں پر جو دور دراز سے چلے آتے ہوں سوار ہو کر چلے آئیں۔

حدیث میں ہے:

من حج البیت فلم یرفث ولم یفسق خرج من ذنوبه کیوم ولدته امه ۔	جس نے حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور اس میں نہ تو گالی گلوچ سے کام لیا اور نہ کسی فسق کا ارتکاب کیا۔ یہ گنا ہوں سے یوں پاک ہو گیا کہ جیسے ابھی ابھی اس کی ماں نے جنا ہے۔

اس دن کی برکات کو دیکھ کر شیطان کا کیا حال ہوتا ہے۔ اس کا نقشہ آں حضرتؐ نے اس حدیث میں کھینچا ہے:

ما روئ شیطان فی یوم اصغر ولا ادحر ولا احقر ولا اغیظ منه یوم عرفه ۔	شیطان جس قدر عرفہ کے دن چھوٹا، ذلیل، راندۂ درگاہ اور غضب ناک دیکھا گیا ہے اور کسی دن نہیں دیکھا گیا۔

ایام حج میں شیطان کا اضطراب ۔ اولیاء اللہ کا مشاہدہ

بعض اولیاء مقربین کا مشاہدہ ہے کہ انہوں نے فی الواقع اپنے مکاشفات میں شیطان کو ان دنوں دیکھا ہے کہ بُرے حالوں میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کو بہت بڑا صدمہ اس بات سے پہنچتا ہے کہ حجاج کرام اتنی طول طویل مسافتیں طے کر کے بغیر کسی دنیوی غرض کے اللہ کی راہ میں نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ حالانکہ ان کا یہ اخلاص دنیا کے بارہ میں ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح اس کے لیے مسلمانوں کا تعاون، اتحاد، اور اس طرح ایک برادری کی صورت میں نمودار ہونا بھی ناقابلِ برداشت ہے۔ مزید برآں یہ روحانی اذیت بھی اس کو مارے ڈالتی ہے کہ یہاں آکر ہر ہر مسلمان حسنِ خاتمہ کی دعائیں مانگتا ہے۔ جن کا قبول ہوجانا زیادہ اغلب ہے۔

اس کے فضائل و مناقب میں کئی احادیث آئی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے:

حجۃ مبرورۃ خیر من الدنیا و ما فیہا وحجۃ مبرورۃ لیس لہا جزاء الا الجنۃ

ایک اور حدیث میں ہے:

استکثروا من الطواف بالبیت فانہ اجل شئی تجدونہ فی صحفکم یوم القیمۃ واغبط عمل تجدونہ۔	بیت اللہ کا کثرت سے طواف کرو کیونکہ قیامت کے روز اس سے زیادہ جلیل القدر اور خوش کن عمل اور کوئی تمہارے صحیفۂ اعمال میں لکھا نہیں جائے گا۔

سلف صالحین کا قاعدہ تھا کہ اگر حجاج کے قافلے روانہ ہوتے تو ان کی باقاعدہ مشایعت کرتے۔ اور حجاج بیت اللہ گھروں کو لوٹتے تو ان کا خیر مقدم کرتے۔ ان کی پیشانیوں پر بوسہ دیتے اور ان سے دعا کی مخلصانہ درخواست کرتے۔ اس سے اس قدر و منزلت کا پتہ چلتا ہے جو قدما کے دلوں میں حج کے متعلق تھی۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ حج صرف ایک عبادت ہی نہیں بلکہ ایک مخصوص عبادت ہے۔

حج کے بعد مکہ میں ٹھہر جانا افضل ہے؟

علمائے حقانی میں وہ لوگ جو درجہ محتاط ہیں جو مکہ میں زیادہ قیام کو پسند نہیں کرتے۔ ان کے سامنے تین مصلحتیں ہیں:

اوّل: یا تو وہاں رہنے سے بیت اللہ کے ساتھ انس بڑھے گا۔ اور اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ دل کی بے قراری اور جذبے کی رفع ہو جائے گی۔ حالانکہ بیت اللہ کی زیارت کے لیے قلب کی ان کیفیات اضطراب کو باقی رہنا چاہیے تاکہ اس کے ساتھ احترام قبلہ کا جذبہ قائم رہے اور یا پھر دل بھر جائے گا۔ اور یہاں ٹھہر جانے والا ایک طرح کی اکتاہٹ سی محسوس کرے گا۔ ظاہر ہے یہ دونوں باتیں مناسب نہیں۔ یہی وجہ ہے جب لوگ حج سے فارغ ہو چکتے تو حضرت عمرؓ پکار کر فرماتے:

یا اهل الیمن یمنکم، ویا اهل الشام شامکم، ویا اهل العراق عراقکم۔	اے اہل یمن! تم تو یمن کو سدھارو۔ اور شامیو! تم شام کی راہ لو۔ اور عراقیو! تم اپنے عراق میں پہنچو۔ یہاں کوئی رہنے نہ پائے۔

ثانی: یہاں نہ ٹھہرنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس طرح دواعی شوق میں تحریک ہوتی ہے۔ اور ایک مسلمان یہ چاہتا ہے کہ یہاں آنے جانے کے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کرے۔ اور قرآن میں بیت اللہ کو جو مثابۃ للناس قرار دیا گیا ہے تو اسی حکمت کے پیش نظر کہ یہ وہ مرکزِ شوق ہے جہاں پلٹ پلٹ کر اور بار بار مشتاقانِ زیارت جائیں گے اور سیر نہیں ہوں گے۔ بلکہ لوٹیں گے تو پہلے سے زیادہ بے چینیوں کو لیے ہوئے۔ اس کیفیتِ اضطراب کو ایک بزرگ نے یوں بیان کیا ہے:

اگر تم اپنے ملک میں ہو۔ اور تمہارا دل بیت اللہ کی محبت میں تڑپ رہا ہے۔ تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ تم تو بیت اللہ کے قرب میں رہو اور دل کہیں اور الجھا ہوا ہو۔

مکہ مکرمہ میں نیتوں پر بھی مواخذہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا ایمان افروز استدلال

ثالث: کچھ لوگوں نے اس بنا پر یہاں قیام کو مناسب نہیں سمجھا کہ بہ تقاضائے بشری معصیتوں اور غفلتوں کا امکان ہر وقت موجود ہے۔ لیکن یہ جگہ ایسی پاک اور اعلیٰ ہے کہ یہاں معمولی فروگزاشت بھی اللہ تعالیٰ کے غصہ و غضب کا سبب بن سکتی ہے۔ عبداللہ بن مسعود کا کہنا ہے کہ نیت پر کسی جگہ بھی مواخذہ نہیں جب تک کہ یہ نیت عمل کی صورت اختیار نہ کرے۔ لیکن یہ مقام ایسا ہے کہ یہاں بُری نیت پر بھی گرفت ہے۔ ما بہ الاستدلال یہ آیت ہے:

ومن یرد فیہ بالحاد بظلم نذقہ من عذاب الیم۔ حج ۲۵	اور جو اس میں شرارت سے کجروی کرنا چاہے اس کو ہم درد دینے والے عذاب کا مزہ چکھائیں گے۔

یعنی مجرد ارادہ بھی اگر صحیح نہیں تو باز پرس کی مستحق ہے۔

حضرت ابن عباس فرمایا کرتے تھے:

لان اذنب سبعین ذنباً برکیة	میں رکیہ میں رہ کر ستر گناہوں کا ارتکاب کر ڈالوں
احب الی من ان اذنب ذنباً	یہ میرے لیے نسبتاً زیادہ پسندیدہ ہے لیکن
واحداً بمکة۔	یہ گوارا نہیں کہ مکہ میں رہ کر ایک گناہ بھی سرزد ہو

رکیہ طائف و مکہ کے مابین ایک منزل کا نام ہے جہاں انہوں نے رہائش اختیار کر رکھی تھی۔

ان تصریحات سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے اور ان تمام لطائف و ظائف کا خیال رکھتا ہے کہ جن کا ذکر ہوا تب بھی یہاں قیام مناسب نہیں۔ بلکہ اگر کوئی شخص مکہ میں رہتا بھی ہے، اور اس کی برکات سے بہرہ مند بھی ہے تو اس سے بڑھ کر خوش نصیب کون ہے؟ یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف آں حضرتؐ نے اشارہ کیا ہے:

انک لخیر ارض اللہ واحب بلاد	اے مکہ! تو اللہ تعالیٰ کی بہترین اور محبوب ترین
اللہ تعالیٰ الیّ ولولا انی اخرجت	سرزمین ہے۔ اور اگر مجھے یہاں زبردستی نکالا نہ
منک لما اخرجت۔	جاتا۔ تو میں نکلنا گوارا نہ کرتا۔

مدینہ کے فضائل

مکہ مکرمہ کے بعد مدینہ سے بڑھ کر خیر و برکت کی اور کوئی جگہ نہیں۔ اس میں اعمال و حسنات کا درجہ کہیں زیادہ ہے۔ آں حضرتؐ نے نماز کے بارہ میں فرمایا ہے:

صلاة فی مسجدی هذا خیراً من	میری اس مسجد میں ایک نماز پڑھ لینا دوسری
الف صلاة فیما سواه الا المسجد	مسجدوں میں ہزار نماز پڑھنے سے بھی بہتر ہے۔
الحرام۔	ہاں مسجد حرام کا اجر اس سے بھی زیادہ ہے۔

اور یہ خصوصیت صرف نمازوں کو ہی حاصل نہیں اس میں کا ہر ہر عمل اور ہر ہر نیکی

المضاعف اجر جاتی ہے۔ مزید براں یہاں رہ جانے اور زندگی گذارنے میں جو لطف ہے۔ آں حضرتؐ نے اس کی طرف خصوصیت سے اشارہ فرمایا ہے:

من استطاع ان یموت بالمدینۃ	جو مدینہ میں تمام عمر رہ سکتا ہے اسے رہنا
فلیمت فانہ ان یموت بہا احسن	چاہیے کیونکہ جو کوئی بھی اس سرزمین میں مرے گا
الا کنت لہ شفیعا یوم القیامۃ۔	میں قیامت کے روز اس کی سفارش کروں گا۔

بیت اللہ، مدینۃ الرسولؐ اور مسجد اقصٰی کے فضائل تو احادیث میں آئے ہیں۔ اور باقی مقامات کا ذکر نہیں۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ سب درجہ و رتبہ میں مساوی ہیں اور کسی کو کسی پر فوقیت نہیں۔ ایسے اسلامی سرحدات اور مقامات کہ جہاں مجاہدین کی نگرانی اور سرگرمیاں ہوں البتہ اس سے مستثنٰی ہوں گے۔ ان جگہوں میں جہاد کی تیاری کرنا اور رہنا مدینہ سے افضل شمار کیا جائے گا۔

باقاعدہ سفر کی صعوبتوں کو جھیل کر کہاں کہاں جانا چاہیے۔ اس سے متعلق آنحضرتؐ کا ارشاد ہے۔

حدیث شد رحال کی تشریح۔ اس میں مشاہد انبیاء اور مقابر اولیاء داخل ہیں

لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد	تین مسجدوں کے علاوہ شد رحال منع ہے۔ مسجد حرام
المسجد الحرام ومسجدی ھذا والمسجد الاقصٰی	میری یہ مسجد اور مسجد اقصٰی۔

اس سے بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ بڑے بڑے مشاہد اور انبیاء، صلحاء کے مزارات بھی اسی میں داخل ہیں لہذا ان کی زیارت کے لیے جانا بھی ناجائز ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ سوا ان تین مساجد کے اور کسی مسجد کی طرف زیارت اجر کی غرض سے رخ کرنا اس بنا پر ممنوع ہے کہ چاہے وہ دنیا کے کسی

گوشہ میں ہو رتبہ و درجہ میں تو بالکل برابر ہی ہے۔ اس لیے خصوصیت سے ان کو مقصودِ سفر قرار دینے سے فائدہ؟ رہے بڑے بڑے مشاہد یا اتقیاء و صلحا کے مقابر کی زیارت تو اس کا اس حدیث سے کیا تعلق؟ جب کہ زیارت قبور خود ماجور بہ ہے۔

كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا[1] پہلے میں نے تمہیں قبروں پر جانے سے روکا تھا۔ لیکن اب تم جا سکتے ہو۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ نامناسب کلمات استعمال نہ کرو

پھر غور طلب یہ نکتہ ہے کہ دنیا بھر کی مسجدیں تو سب اجر و ثواب میں برابر ہیں اور تمام شہروں اور قصبوں کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی سب شہر اللہ کے شہر اور سب قصبے اللہ کے قصبے ہیں۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ کوئی مسلمان ایک شہر سے چلے، زحمت سفر برداشت کرے اور کسی دوسرے شہر کی مسجد میں عبادت کی غرض سے پہنچے۔ لیکن مشاہد اس حکم میں داخل نہیں۔ کیونکہ ان میں کا ہر ہر مشہد برکت و سعادت کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور یحییٰ علیہ السلام میں جو مرتبہ و درجہ کا تفاوت ہے وہی تفاوت ان کے مزارات کی زیارت میں ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس حدیث کو مزارات انبیاء پر چسپاں کرنا درست نہیں اور بدرجہ غایت محال ہے تو علماء و صلحاء کی قبروں کی زیارت بھی ممنوع نہ ٹھہری۔ یہاں تک شدِ رحال اور سفر کا بیان تھا۔

ترکِ وطن اور اختیارِ وطن میں دینی مصلحتوں کو ترجیح دینا چاہیے

سوال یہ ہے کہ اپنے شہر یا قصبہ کو چھوڑ کر کہیں دوسری جگہ رہائش کے لیے جانا یا مقیم ہو جانا کیسا ہے؟ اگر سفر سے یہ مقصود نہیں کہ گھر سے باہر نکل کر علمی استفادہ کیا جائے تو ہر شخص

---

(۱) مسلم

کے لیے بھی موزوں ہے کہ اپنے ماحول کو ہرگز نہ چھوڑے۔ بشرطیکہ اس کا یہ ماحول اس کے حق میں ساز گار ہو۔ اور یہاں رہ کر یہ روح و فکر کے کسی زیان سے دوچار نہ ہو۔ لیکن اگر اپنے اصلی وطن یا ماحول میں اس نوع کی سازگاریاں میسر نہیں تو پھر دوسری جگہ منتقل ہو جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ دوسری جگہ کہیں ہو۔ اس کا انتخاب دینی لحاظ سے ہونا چاہیے یعنی دیکھنا یہ چاہیے کہ یہ جگہ غیر معمولی چہل پہل اور شہرت تو نہیں رکھتی۔ یہاں رہنے سے دین کے تقاضوں میں خلل تو پیدا نہیں ہو گا۔ اور دل کی فراغت اور یکسوئی کو نقصان تو نہیں پہنچے گا۔ اور یہاں رہ کر بندگی و عبادت کے مواقع تو خوب خوب ملیں گے۔ حدیث میں ہے:

البلاد بلاد الله عزوجل والخلق عبادہ فای موضع رائت فیه رفقًا فاقم واحمد الله تعالیٰ ۔

شہر سب اللہ کے شہر ہیں۔ اور مخلوق سب اللہ کی مخلوق ہے۔ سو تمہیں جہاں بھی سہولت ہو وہیں رہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی حمد و ستائش میں لگے رہو۔

ایک اور جگہ روایت ہے:

من یورك له فی شیءٍ فلیلزمه ومن جعلت معیشته فی شیءٍ فلا ینتقل عنه حتی یتغیر علیه ۔

جس کسی کے لیے کوئی شے بابرکت ثابت ہو وہ اس کو چھوڑے نہیں۔ اور جب کسی کے لیے معیشت کی کوئی صورت مقرر کر دی گئی ہو تو اس سے وہ دست کش نہ ہو جب تک کہ معیشت کی یہ صورت خود بخود بدل نہ جائے۔

ترکِ وطن اور سفیان ثوریؒ

سفیان ثوری کے بارہ میں روایت ہے کہ ایک مرتبہ کندھوں پر تھیلا رکھے اور ہاتھوں میں جوتا اٹھائے ہوئے چلے جا رہے تھے کہ اتنے میں کسی نے پوچھ لیا۔ کہاں کے ارادے ہیں۔ کہا کہ ایک ایسے گاؤں کا قصد ہے جہاں چیزیں نسبتاً ارزاں ہوں۔ کہا گیا کہ آپ کو بھی یہ فکر

لاحق ہے؟ جواب میں کہنے لگے۔ کیوں نہیں۔ تمہیں ہمیشہ ایسی جگہ رہنا چاہیے جہاں بطن و معاش کے تقاضوں کے لیے کم از کم جد وجہد کرنا پڑے۔ جہاں ہموم و افکار کی یلغار برائے نام ہو۔ تم اپنے دینی مطالبوں کو آسانی سے پورا کر سکو۔ جہاں تمہارا دین محفوظ رہے۔ اور جہاں کھانے پینے کی ادنیٰ خواہشات دین کی سلامتی پر اثر انداز نہ ہو سکیں۔

اسی طرح کا ایک اور قصہ بھی ان سے متعلق مشہور ہے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے کہ میں اب تک یہ طے نہیں کر سکا کہ کہاں رہوں۔ ایک صاحب نے خراسان کا ذکر کیا۔ فرمایا وہ مذاہب فاسدہ اور آراء مختلفہ کا بہت بڑا مرکز ہے۔ ان سے کیونکر نمٹ سکوں گا۔ ایک نے کہا۔ شام کو کیوں نہ مشرف فرمایئے۔ کہنے لگے۔ اس میں شہرت کی وجہ سے مجھ پر انگلیاں اٹھیں گی۔ اور اسی سے میں گھبراتا ہوں۔ پھر کسی نے عراق کا نام لے لیا۔ اس پر ان کا یہ اعتراض تھا کہ جگہ بے شک عمدہ ہے۔ مگر امراء و سلاطین اور بڑے بڑے جابرہ کا مسکن ہے۔ وہاں ضعیفوں اور درویشوں کا کیا کام۔ آخر میں مکّہ معظمہ کی طرف توجہ مبذول کرائی گئی۔ تو ان کا کہنا تھا۔ کہ وہاں کی عظمت و برکت کے کیا کہنے مگر گرانی ایسی ہے کہ جیب اس کی متحمل نہیں۔ اور گرمی اور تمازت کا یہ عالم ہے کہ جھلس کر رکھ دے۔

حج کے آداب اور اس سے متعلقہ اسرار

حج کے متعدد آداب ہیں۔ ان کا ملحوظ و مرعی رکھنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ ان کے بغیر کوئی شخص اگر چاہے بھی تو اس کی روح سے اور کیفیتوں سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اس طرح کی یکسوئی کہ دل ہمہ تن ذکر و تعظیم شعائر میں مصروف رہے

اول: نفقہ اور زادِ راہ بہر حال حلال و طیب ہونا چاہیے۔ اور اپنے کاروبار اور مصروفیتوں سے کچھ اس طرح فراغت حاصل کر کے روانہ ہونا چاہیے کہ دل میں کوئی

تشویش اور فکر نہ رہے۔ اور انسان پوری پوری یکسوئی کے ساتھ اللہ کے ذکر اور تعظیم شعائر میں اپنا وقت صرف کر سکے۔ یہ اس لیے کہ عموماً مختلف نیتوں اور مقاصد کو لیے ہوئے لوگ حج کا قصد کرتے ہیں۔ اور ان مقامات میں پہنچ کر بھی دنیا کی طرف سے یکسو نہیں ہو پاتے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے:

اذا کان آخر الزمان خرج الناس الی الحج اربعة اصناف سلاطینهم للنزهة و اغنیاؤهم للتجارة و فقراء هم للمسئلة و قراءهم للسمعة۔	آخری زمانہ میں چار قسم کے لوگ حج کے ارادہ سے نکلیں گے۔ سلاطین و امرا تو محض سیر و تفریح کی غرض سے۔ اغنیاء اور ارباب ثروت تجارت کو فروغ دینے کے لیے۔ فقراء بھیک مانگنے کی خاطر، اور قراء و حفاظ ریاء و شہرت کے مواقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے۔

اس میں آں حضرتؐ نے ان تمام اغراض کو بیان فرمایا ہے جن کا تعلق سراسر دنیا سے ہے۔ اور جو اس درجہ مضر ہیں کہ ان سے چھٹکارا نہ حاصل کرنے کی صورت میں تقاضے حج ہی سے دور ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اور اس مقصدِ عظیم ہی کے فوت ہو جانے کا ڈر ہے جو ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ بالخصوص اس شخص کو توحج کی برکات سے قطعی محروم خیال کرنا چاہیے جو دوسروں کے لیے اجرت پر حج کرتا ہے اور اس کو ایک طرح کا پیشہ سا بنا لیتا ہے۔ کیونکہ اس نے اجرت کے ذریعہ دنیا کا سودا کرنا چاہا۔ اور ادنیٰ کے عوض اعلیٰ سے دستبردار ہونا گوارا کیا۔ اصحابِ قلوب اور اربابِ ورع و تقویٰ نے اس نوع کی جسارت کی ہمیشہ مذمت کی ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص ذاتی طور پر زادِ راہ نہیں رکھتا اور اس نیت سے کسی دوسرے سے مانگ لیتا ہے کہ خود تو بیت اللہ کی زیارت سے

---

(۱) ابو عثمان الصابونی نے کتاب المائتین میں ذکر کیا ہے۔

مشرف ہونے کی سعادت حاصل کرے گا اور حج میں اس کا نائب اور قائم مقام ہو کر گویا اس کا معاون اور مددگار ثابت ہوگا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس صورت میں اس نے دنیا کے ذریعہ آخرت کا معاملہ نہیں کیا بلکہ دنیا کو آخرت کا وسیلہ ٹھہرایا ہے اور یہ بالکل جائز ہے۔ ایسے ہی حج کے بارہ میں آں حضرتؐ کا ارشاد ہے:

یدخل اللہ سبحانہٗ بالحجۃ الواحدۃ ثلاثۃ الجنۃ الموصی بھا والمنفذ لھا ومن حج بھا عن اخیہ۔	اللہ تعالیٰ ایک ہی حج کے سلسلہ میں تین شخصوں کو جنت میں داخل کرے گا۔ ایک وصیت کرنے والے کو، ایک اس کو جو اس وصیت کو پورا کرتا ہے اور ایک اس کو جو اپنے بھائی کی طرف سے حج کرتا ہے۔

اس شخص کی مثال ام موسیٰ کی سی ہے کہ اس نے اپنے ہی بیٹے کو اجرت پر دودھ پلایا، حالانکہ دودھ پلانا خود اس کے فرائض میں داخل تھا۔ اس بنا پر حج بدل کو ہم ناجائز نہیں کہتے اور نہ مکروہ ہی جانتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ مطلوب اجرت، زادِ راہ، اور دنیا کی آسائشیں نہ ہوں بلکہ خود حج ہو اور بیت اللہ کی زیارت ہو۔

زادِ راہ کی فراوانی ہو تاکہ امور خیر میں دل کھول کر خرچ کر سکے

ثانی: زادِ راہ میں فراوانی اور توسع کا خیال رہے اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے سلسلہ میں دل میں کسی طرح کی تنگی محسوس نہ کرے بلکہ جہاں ضرورت محسوس ہو اسراف وتقلیل سے دامن بچاتے ہوئے بے خوف خرچ کرے۔ اسراف سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ کام و دہن کی تواضع میں اور عمدہ عمدہ کھانے پینے کی چیزوں پر توجہ صرف نہ کرے یہ نہیں کہ فی سبیل اللہ اور امور خیر پر خرچ کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ کیونکہ اس معاملہ میں تو اصول یہ ہے کہ جتنا خرچ کیا جائے اتنا ہی بجا اور موزوں، بار آور اور نتیجہ خیز۔ یعنی نیکی کے کاموں میں اسراف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انہی معنوں میں حضرت عمرؓ کا قول ہے

من کرم الرجل طیب زادہٖ فی سفرہٖ	زادِ سفر کا عمدہ اور زیادہ ہونا شرافت وکرم کی دلیل ہے

آں حضرتؐ کا ارشاد ہے:

الحج مبرور لیس لہٗ جزاء الا الجنۃ فقیل لہٗ یارسول اللّٰہ ما بر الحج فقال طیب الکلام واطعام الطعام

حج مبرور کی جزا جنّت سے ادھر ادھر اور کوئی چیز نہیں۔ پوچھا گیا۔ یارسول اللہ! حج مبرور کیونکر ہوتا ہے؟ فرمایا، بات چیت میں شائستگی ملحوظ رکھنے سے اور غریبوں کو کھانا کھلانے سے۔

فسق و فجور سے احتراز

ثالث: بے ہودہ گوئی اور فسوق و جدال سے کلیتہً کنارہ کشی اختیار کی جائے جیساکہ قرآن میں آیا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ بے ہودہ گوئی کا اطلاق کن کن حرکات پر ہوتا ہے یہ ایک جامع لفظ ہے۔ اس میں ہر لغو اور فحش بات داخل ہے۔ حتیٰ کہ عورتوں کے بارہ میں جنسی گفتگو اور ان کے حسن و جمال سے متعلق اشارات و کنایات میں تعرض اور تذکرہ بھی ممنوع ہے۔ اور ایسی تمام باتیں اس کے دائرہ میں داخل ہیں جو نفسی ہیجان پر منتج ہوں۔ فسوق سے مراد ہر وہ حرکت ہے جو اطاعتِ الٰہی سے روگردانی پر مجبور کرے۔ اور جدال کہتے ہیں لڑائی جھگڑے میں مبالغہ کرنے کو۔ اور ہر اس اختلاف اور اقدام کو جس سے حسد و کینہ کے جذبات ابھریں اور طبیعت کی یکسوئی اور اطمینان جاتا رہے۔ نیز انسان حسنِ اخلاق کی نعمتوں سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ حضرت سفیان کا قول ہے:

من رفث فسد حجہٗ۔ جس نے بیہودہ گوئی سے کام لیا اس کا حج باطل ہوگیا۔

آں حضرتؐ نے بات چیت اور باہمی گفتگو میں شائستگی کو اتنا اہم قرار دیا ہے کہ اس کے بغیر حج پروان نہیں چڑھتا۔ اور نہ اس کے اعلیٰ تقاضے ہی پورے ہوتے ہیں۔ اس لیے حجاج پر لازم ہے کہ اپنے رفقائے سفر کے ساتھ بدرجۂ غائت نرمی سے پیش آئیں۔ ان پر

---

(۱) حاکم

اعتراض نہ کریں۔ اور نہ کوئی ایسی بات کہیں کہ جس سے ان کے دل آزردہ ہوں۔ یہی نہیں ہر نوع کی اذیت کو برداشت کریں۔ اور حرفِ شکایت زبان پر نہ لائیں۔ کہ حسنِ خلق اسی برتاؤ کا متقاضی ہے۔

سفر کی وجہ تسمیہ اور حضرت عمرؓ کا حکیمانہ قول۔ انسانی اخلاق کا حقیقی پیمانہ سفر ہے۔

بعض اہل لغت کا کہنا ہے کہ سفر (جس کے معنی واضح ہونے کے ہیں) سفر اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں انسان اپنے اصلی روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور تصنع اور بناوٹ کے پردے چاک ہوجاتے ہیں۔ لہذا دورانِ سفر میں ساتھیوں کے ناگوار اور نامرغوب طرزِ عمل سے گھبرانا نہیں جانا چاہیے۔ بلکہ حتی المقدور ان کو برداشت کرنا چاہیے۔ اس موضوع پر حضرت عمرؓ کی یہ بات کس درجہ حکیمانہ ہے کہ سفر اخلاق و مروت کا بہترین معیار ہے۔ ایک صاحب نے ان کے سامنے کسی شخص کے مکارمِ اخلاق کی بہت تعریف کی۔ اس پر آپ نے فرمایا:

هل صحبته في السفر — کیا تمہیں اس کے ساتھ سفر کرنے کا بھی اتفاق ہوا ہے؟

اس نے کہا۔ جی نہیں۔ آپ نے فرمایا:

ما اراك تعرفه۔ — تب تو اس کو ٹھیک ٹھیک نہیں پہچان پایا

مناسکِ حج پیدل چل کر طے کرنا چاہیے

رابع: مناسکِ حج پیدل چل کر طے کرے۔ اور سواری سے حتی الامکان کنارہ کش رہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی

يا بني حجوا مشاةً — اے میرے بچو! حج کرو تو پیدل چل کر۔

کیونکہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ بالخصوص جب کلام سنا جاتا ہے اور وہاں سے واپس آنا ہو۔ تو پیدل ہی چلنا چاہیے۔

حضرت عمرؓ، علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے اتمام حج سے تعبیر کیا ہے:

واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ — اور خدا کی خوشنودی کے لیے حج و عمرہ کو پورا کرو

بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ سواری کا اہتمام افضل ہے۔ اس لیے کہ اس میں بہر حال کچھ خرچ کرنا پڑتا ہے، اور اس لیے بھی کہ اس سے سکونِ قلب کی نعمت میسر رہتی ہے۔ اور طبیعت میں سفر کی مشکلات سے تکدر نہیں پیدا ہوتا۔ ہمارے نزدیک اس میں اور پہلی صورت میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ بلکہ یہاں ایک باریک فرق ہے۔ جسے ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے۔ وہ یہ ہے کہ اگر پیدل چلنا آسان ہو تو اس کے افضل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اور اگر اس سے ضعف اور نقاہت بڑھے تب سواری کا انتظام کر لینا بہتر ہے۔ جیسے کہ مسافر کے لیے روزہ افضل ہے مگر مریض کا یہ حکم نہیں۔ وہ اس صورت میں اس کی برکات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے جب کہ اس سے کسی مضرت کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

سواری کی شکل میں محمل و ہودج کی ممانعت اور اس کا فلسفہ۔ اس کا تعلق امراء و سلاطین سے ہے

خامس: سوار ہو تو اونٹ پر محمل و ہودج کی قسم کی کوئی چیز نہ ہو۔ اس میں دو مصلحتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ناقہ یا اونٹ کو خواہ مخواہ زحمت میں مبتلا نہیں کرنا چاہیے۔ اور اس پر غیر ضروری بار نہیں لادنا چاہیے کہ شفقت علیٰ خلق اللہ کا یہی تقاضا ہے۔ دوسرے آراستہ و پیراستہ محمل و ہودج کی رسم امراء و اغنیاء کے تکلفات اور تہذیب سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس سے احتراز ضروری ہے۔ آں حضرتؐ کے بارے میں حدیث میں آتا ہے:

حج رسول اللہ علیٰ راحلۃ وکان تحتہ رحل رث و قطیفۃ خلقۃ قیمتھا اربعۃ دراھم۔ — آپؐ نے ناقہ پر حج کیا۔ لیکن اس حال میں کہ اس پر جو کجاوہ رکھا تھا وہ پرانا اور بوسیدہ تھا اور اس کے نیچے کا جو نمدا تھا۔ اس کی قیمت چار درہم سے زیادہ کیا ہو گی؟

بعض علماء کی رائے میں تفاخر کی یہ بدعت حجاج کی رائج کردہ ہے۔ اسی نے پہلے پہل محمل زریں اور پُر تکلف ہودج کا استعمال کیا۔ اگرچہ اس کے عہد پُر آشوب میں بھی اس بدعت کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں ہو پائی۔ سفیان ثوری کے والد ماجد کا کہنا ہے کہ میں کوفہ سے حج کی غرض سے نکلا۔ اور قادسیہ تک برابر دیکھتا رہا۔ راستے میں بہت سے اغنیاء ملے اور کئی قافلوں سے مڈبھیڑ ہوئی۔ لیکن ان سب میں دو محملوں کے سوا اور کوئی محمل نظر نہیں آیا۔

عبداللہ بن عمر نے ایک غریب حاجی کو دیکھا کہ خود سامان کے بورے اٹھائے ہوئے چلا آرہا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ اس کو حجاج کے تزک واحتشام کے باوجود زیادہ اجر ملے گا۔

وضع قطع میں سادگی کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اور تفاخر و زینت سے بچنا چاہیے

سادس: حج کے لیے نکلے تو ایسے لباس میں اور وضع میں کہ جس میں زینت و تفاخر نہ پایا جائے۔ بلکہ اگر لباس دریدہ، بال پریشان، اور چہرہ گرد و غبار سے اٹا ہوا ہو تو یہ انداز اللہ تعالیٰ کو زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور اگر ٹھاٹھ اور ریچ میچ کو قائم رکھتا ہے تو یہ خطرہ ہے کہ کہیں زمرۂ متکبرین میں نہ لکھا جائے۔ اور صلحاء و مساکین کے گروہ سے خارج نہ کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آں حضرتؐ نے تصنع اور تکلف سے منع کیا ہے۔ اور آشفتہ حالی اور ننگے پاؤں چلنے کا حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ وضع اس درجہ پسند ہے کہ اس پر یہ کہہ کر فرشتوں کو متوجہ کرتا ہے:

انظروا الی زوار بیتی وقد جاؤوا شعثاً۔ غبراً من کل فج عمیق۔	میرے گھر کے زائرین کو دیکھو کہ کس طرح آشفتہ اور غبار آلود حالت میں دور دراز کی مسافت طے کر کے میرے پاس آئے ہیں۔

اسی مناسبت کے پیش نظر حضرت فاروقؓ نے امرائے جنود کو خصوصیت سے ہدایت کی:

اخلقوا القوا واخشوا شنوا — پرانی چیزیں استعمال کرو۔ اور موٹا جوتا پہنو۔

مناسک کے سلسلہ میں جانوروں سے تلطف اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہیے

سابع : جانور کے ساتھ نرمی اور تلطف کا برتاؤ کرے۔ یعنی نہ اس پر اتنا بوجھ لادے جو اس کی استطاعت سے باہر ہو۔ اور نہ اس کو استراحت اور سونے کی غرض ہی سے استعمال کرے۔ کیونکہ اس سے بھی اس کو تکلیف پہنچتی ہے۔ یہی سبب ہے اہل تقویٰ نے ہمیشہ اس سے گریز کیا ہے۔ یہ نہ تو اس پر سوتے ہیں اور نہ زیادہ عرصہ تک اس پر سوار ہی رہتے ہیں۔ آں حضرتؐ کا ارشاد ہے :

لَا تتخذوا ظهور دوابكم كراسى ۔ — اپنے جانوروں کی پشت کو کرسیاں تصور نہ کرو۔

مسلمانوں کے دائرۂ الفت وحسنِ سلوک کی وسعتیں۔ حیوانات سے برتاؤ کی عارفانہ مثالیں

جانوروں کے ساتھ حسنِ سلوک کے کئی قصے مذکور ہیں جو یاد رکھنے کے لائق ہیں۔ ایک بزرگ کے متعلق مروی ہے وہ جب کرایہ پر جانور لیتے تو پہلے یہ طے کر لیتے کہ میں راستے میں کہیں اتروں گا نہیں۔ پھر جب معاملہ طے ہو جاتا اور یہ سوار ہو چکتے تو راستے میں اترتے ہوئے، اور جانور کو آرام پہنچاتے ہوئے چلتے۔ اس طرزِ عمل سے ان کی غرض یہ ہوتی کہ جانور کو آرام پہنچانے کا ثواب ان کے کھاتے میں لکھا جائے۔ کرایہ پر دینے والے کے کھاتے میں نہیں۔

ابوالدرداء کا اونٹ مرنے لگا تو انہوں نے کہا :

يَا البعير لا تخاصمني الى ربك فَانِّي لم اكن احملك فوق طاقتك ۔ — اے اونٹ! خدا کے ہاں میرے معاملہ میں شکایت نہ کرنا۔ کیونکہ میں نے تم پر تمہاری قوت سے زیادہ بوجھ لادنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔

عبداللہ بن المبارک کہیں جا رہے تھے۔ ایک صاحب نے کہا۔ میری یہ کتاب لیتے جائیے اور فلاں صاحب کو پہنچا دیجیے۔ انہوں نے کہا۔ مجھے اونٹ والے سے مشورہ کر لینے دو۔ اگر

اس نے اجازت دی تو میں سے جا سکوں گا ورنہ نہیں۔

سفرِ حج میں بشاشت اور انشراحِ قلب کی کیفیتیں تازہ رہنی چاہئیں

ثامن: اثنارِ سفر میں نفس و قلب کی بشاشت قائم رہے۔ مصارف سے طبیعت میں تکدر نہ پیدا ہو۔ اور نہ اگر مال یا قربانی کے جانور کے سلسلہ میں کسی قسم کا نقصان پہنچا ہو تو اس سے گھبرائے نہیں کہ یہ بھی قبولیت حج کے علائم میں ہے۔ حج جہاد کی مانند ہے۔ جس طرح اس میں ہر ہر قدم پر ثواب و اجر کی بارش ہوتی ہے اور اس راہ کے شدائد بر کا موجب ہوتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اس میں بھی تکالیف و محن برداشت کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رحمتیں امڈ آتی ہیں۔ قبولیت حج کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ حجاج اپنے رفقاء اور ساتھیوں کا جائزہ لیتے رہیں اور اگر دیکھیں کہ ان میں دین کا ذوق و شوق کم ہے اور محض دنیا طلبی ان کا مقصود ہے تو ان کو چھوڑ دیں۔ اور ایسے رفقاء تلاش کریں جو نیک اور صالح ہوں۔ اسی طرح ایسی مجالس میں بیٹھنے سے احتراز کریں کہ جن میں لہو و لعب کا غلبہ ہو۔ اور ان کے بجائے نشست و برخاست کے لیے ایسے حلقے پسند کریں جن میں ذکر و بیداری کا چرچا ہو۔ (باقی آیندہ)

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنفہ پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکروں اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے ۔۔۔ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکروں کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور کتاب کے شروع میں قرآنی نظریۂ مملکت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵۰ ء ۵ روپے۔

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

انڈونیشیا میں داخلی کشمکش

۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشیا کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور اس وقت ملک کو شدید ترین خطرات لاحق تھے۔ لیکن اس اعلان اور نئی حکومت کے قیام کے ساتھ ہی انڈونیشیا کے رہنماؤں میں حصولِ اقتدار کے لیے شدید کشمکش شروع ہو گئی۔ سازشیں اور شورشیں ہونے لگیں۔ اور ایک ایسے نازک دور میں جب کہ ولندیزیوں کا اقتدار پھر قائم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا، انڈونیشیا کے بعض شر پسند اور خود غرض لیڈروں نے حکومت حاصل کرنے کی کوشش میں ملک و ملت کو شدید نقصان پہنچایا اور ملک کی آزادی تک کو خطرہ میں ڈال دیا۔

حکومت سے شہریر کا تعاون سوکارنو اور شہریر کے درمیان اس بات پر اختلاف تھا کہ آزادی کا اعلان کن الفاظ میں کیا جائے۔ آخر کار جو اعلان مرتب کیا گیا وہ شہریر کے خیال میں ایسا نہ تھا جو عوام میں جوش و خروش پیدا کر دے۔ چنانچہ انہوں نے سوکارنو اور حتا کی حکومت میں شریک ہونے سے انکار کر دیا۔ کچھ دنوں کے بعد شہریر نے جاوا کے مختلف حصوں کا وسیع دورہ کیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ نئی حکومت کے بارے میں عوام کی کیا رائے ہے۔ اپنے دورہ میں شہریر نے یہ محسوس کیا کہ اعلانِ آزادی نے عوام میں غیر معمولی جوش پیدا کر دیا ہے اور وہ جمہوریہ کی پوری تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ شہریر نے اپنا طرزِ عمل بدل دیا اور سوکارنو اور حتا کو جمہوریہ کا قائد تسلیم کر کے ان کی تائید کرنے لگے۔

سوبارجو اور ملاکا کے مقاصد سوبارجو اس وقت ملک کی واحد سیاسی پارٹی کا لیڈر تھا۔ اور اس کی جماعت کے رکن اور حامی کابینہ اور مقامی

حکومتوں میں موجود تھے۔ چنانچہ وہ سیاسی اقتدار حاصل کرنے کا خواہش مند تھا۔ شہریر
سوبارجو کی جماعت کا سخت مخالف تھا۔ اس لیے سوبارجو نے بااثر کمیونسٹ لیڈر تان ملاکا کی
حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ تان ملاکا سوکارنو اور حتا کا بہت مخالف تھا اور وہ سوبا
کا ساتھ دینے پر نہ صرف آمادہ ہوا بلکہ تمام سازشوں کا سرغنہ بن گیا۔ ملاکا نے حکومت کا تختہ
الٹنے کے لیے شہریر کی امداد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ شہریر سے ملا اور یہ تجویز پیش
کی کہ سوکارنو کی حکومت کا تختہ الٹ کر نئی حکومت قائم کی جائے جس میں تان ملاکا صدر ہو
سوبارجو نائب صدر ہو اور شہریر وزیراعظم ہو۔ لیکن شہریر نے یہ تجویز مسترد کر دی اور کہا کہ سوا
اور حتا عوام میں بہت مقبول ہیں اور ان کے خلاف سازش کے نتائج خطرناک ہوں گے۔

سوکارنو کی مخالفت

شہریر کے جواب سے مایوس ہو کر تان ملاکا نے ایک اور تدبیر سوچی
اور سوکارنو سے کہا کہ ملک کے حالات ایسے ہیں کہ سوکارنو اور حتا
دونوں خطرے میں ہیں۔ اگر وہ مار ڈالے گئے تو حکومت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔
اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ سوکارنو تان ملاکا کو اپنا جانشین نامزد کر دے۔ لیکن سوکارنو نے یہ تجویز
مسترد کر دی اور کہا کہ اس نے ملک کے چار ممتاز رہنماؤں کو اپنا جانشین قرار دینے کا فیصلہ پہلے ہی
کر دیا ہے۔ اب ملاکا نے سوکارنو اور حتا کے خلاف پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ اور یہ کہنے لگا کہ کابینہ
میں زیادہ تر وہ لوگ ہیں جنہوں نے نہ تو خفیہ تحریکوں میں حصہ لیا اور نہ جاپانیوں کی مخالفت کی۔ یہ
لوگ وزیر بنائے جانے کے مستحق نہیں ہیں اور ان کی حمایت سے سوکارنو کی حکومت مطلق العنان
بن گئی ہے۔ سوکارنو اور حتا پہلے جاپان کے کارندے تھے اور اب وہ انگریزوں کے کارندے بن
گئے ہیں۔ اس لیے ان کو نکالنا بہت ضروری ہے۔ اس پروپیگنڈا کے ساتھ ہی ملاکا نے حتا اور
سوکارنو کے درمیان اختلاف پیدا کرنے اور شہریر کو اپنا حامی بنانے کی کوشش جاری رکھی۔ چنانچہ اس نے
شہریر کو صدر بنانے کی تجویز بھی پیش کی لیکن شہریر نے انکار کر دیا۔ اب ملاکا نے شہریر کی مخالفت
بھی شروع کر دی اور اس کے خلاف پروپیگنڈا کرنے لگا۔

مخالف عناصر کا اتحاد

سو کار نو اور ملا کا کی کش مکش شدت سے جاری تھی۔ سو بار جو اور سو کارنی ملا کا کی تائید کر رہے تھے جن کے حامی کافی تعداد میں قومی مجلس میں موجود تھے۔ اس کش مکش میں شہریر کے گروپ کی فیصلہ کن اہمیت تھی۔ چنانچہ سو کار نو نے شہریر سے ملاقات کی اور اس کو وزیر اعظم بننے کی دعوت دی۔ شہریر نے یہ پیش کش اس شرط پر قبول کر لی کہ اس کو کابینہ بنانے کی پوری آزادی حاصل ہو گی۔ چنانچہ سو کار نو نے پہلی کابینہ کو برطرف کر دیا اور ۱۴ نومبر ۱۹۴۵ء کو شہریر نے اپنی پہلی کابینہ بنائی۔ اس کابینہ میں زیادہ تر شہریر کے حامی تھے اور پہلی کابینہ کے صرف دو وزیر لیے گئے تھے۔ جو وزیر الگ کیے گئے تھے وہ بھی سو کار نو اور شہریر کی مخالفت کرنے لگے اور تان ملا کا سے مل گئے۔ اب تمام مخالف عناصر نے متحدہ طور پر یہ پروپیگنڈا شروع کیا کہ مجلس عاملہ اور کابینہ دونوں غیر نمائندہ ہیں۔ کیونکہ ان میں دوسری پارٹیوں کے نمائندے شامل نہیں ہیں۔ صرف شہریر کی جماعت برسر اقتدار ہے اور کسی ایک گروپ کا اقتدار قومی مفاد اور ملک کے استحکام کے لیے نقصان رساں ہے۔ جب یہ مخالفت بہت بڑھ گئی تو شہریر نے اعلان کیا کہ مرکزی قومی مجلس کا اجلاس طلب کیا جا رہا ہے۔ یہ مسئلہ اس کے سامنے رکھا جائے گا اور اگر اس نے اعتماد کا اظہار نہ کیا تو کابینہ مستعفی ہو جائے گی۔ اس اعلان کے مطابق جب قومی مجلس کا اجلاس ہوا تو اس نے اعتماد کی قرارداد منظور کر لی۔ مجلس عاملہ کی اکثریت سو کار نو اور حتا کی حامی تھی اور کابینہ شہریر کے حامیوں پر مشتمل تھی۔ جب قومی مجلس نے بھی حکومت پر اعتماد کا اظہار کر دیا تو ملا کا اور اس کے حامیوں کا موقف بہت کمزور پڑ گیا۔

متحارب محاذ کا قیام

جنوری ۱۹۴۶ء میں قومی انتخابات ہونے کی توقع تھی۔ اور اب ملا کا نے انتخابات میں کامیابی حاصل کرنے کی جد و جہد شروع کر دی۔ چنانچہ ملا کا نے اپنی جماعت کے لیے ایک بڑا انقلابی پروگرام بنایا جو انتہا پسند عناصر اور نوجوانوں کے لیے جاذب توجہ تھا۔ عوام کی تائید حاصل کرنے کے لیے اس نے ولندیزیوں کے خلاف بڑی سخت تجاویز پیش کیں۔ اس پروگرام کی اشاعت کے بعد ملا کا نے تمام انتہا پسند جماعتوں، جوشیلے نوجوانوں،

شہریر کے مخالف سیاسی لیڈروں اور عسکری تنظیموں کو اپنی تائید میں متحد کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ چنانچہ جنوری ۱۹۴۶ء میں ان تمام اداروں کے تین سو مندوب پرووکرتو میں جمع کیے گئے اور تان ملاکا نے قومی اتحاد کی خاطر چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو توڑ کر ایک بڑی تنظیم قائم کرنے، غیر ملکیوں کی تمام املاک ضبط کر لینے اور ولندیزیوں کا شدید مقابلہ کرنے کی تجویزیں پیش کیں اور ایک ایسی جنگجو تنظیم قائم کرنے پر زور دیا جو آزادی کی تحریک کو کامیاب بنائے۔ ولندیزیوں کو ملک سے نکال باہر کرے۔ غیر ملکی املاک کو اہل ملک میں تقسیم کر دے اور حکومت اور سیاسی پارٹیوں میں ہم آہنگی پیدا کر کے ملک کو مستحکم بنائے۔ ان تجاویز پر عمل کرنے کے لیے متحارب محاذ (PESSADIAN) (PERDLSHANGAN کے نام سے ایک مشترکہ تنظیم قائم کی گئی جو تیزی سے ترقی کرنے لگی اور ایک مہینے کے اندر اس محاذ میں ۱۴۱ جماعتیں شامل ہو گئیں جن میں کئی اہم سیاسی جماعتیں اور فوجی تنظیمیں بھی تھیں۔ قومی فوج کا سپہ سالار جنرل سودیرمان بھی ملاکا کی حمایت کرنے لگا جس سے اس کی طاقت بڑھ گئی۔

قومی مجلس کے لیے مشکلات

جنوری ۱۹۴۶ء میں انڈونیشی قومی پارٹی نے یہ مطالبہ کیا کہ مرکزی قومی مجلس اور مجلس عاملہ کے ارکان میں تبدیلی کر کے یہ دونوں مجالس اس طرح تشکیل دی جائیں کہ مختلف سیاسی جماعتوں کی صحیح نمائندگی ہو سکے۔ ملک کی دوسری کئی جماعتوں نے بھی قومی پارٹی کی اس قرارداد کی تائید کی۔ اور فروری میں خود مجلس عاملہ نے بھی اس سے اتفاق کر لیا۔ یہ زمانہ بہت نازک تھا۔ کئی علاقوں پر انگریزوں اور ولندیزیوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ اور کئی جگہ لڑائی ہو رہی تھی۔ ان حالات میں انتخابات کرانا ممکن نہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد مجلس عاملہ نے استعفا دیدیا۔ اور قومی مجلس کے لیے بڑی مشکلات پیدا ہو گئیں۔ متحارب محاذ شدت سے یہ مطالبہ کر رہا تھا کہ شہریر کی وزارت برطرف کر دی جائے۔ جب قومی مجلس اور مجلس عاملہ نے بھی یہ طے کر لیا کہ شہریر کی وزارت کی بجائے ایک مخلوط قومی وزارت قائم کی جائے تو شہریر نے استعفا دیدیا۔

حکومت کے اختیارات میں اضافہ

سوکارنو نے تان ملاکا کو وزارت بنانے کی دعوت دی۔ شہریر کی مخالفت میں جو عناصر ملاکا کی حمایت کر رہے تھے وہ کابینہ کے استعفا دینے کے بعد الگ ہو گئے۔ اور جماعتی مفاد و ذاتی اختلافات کی وجہ سے متحارب محاذ میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اس محاذ کے کئی بااثر لیڈروں اور جنرل سوہریان نے بھی تان ملاکا کو وزیر اعظم بنانے کی مخالفت کی۔ چنانچہ ملاکا وزارت نہ بنا سکا۔ اور سوکارنو نے پھر شہریر سے وزارت بنانے کے لیے کہا۔ قومی مجلس نے اس شرط کے ساتھ اس کی منظوری دی کہ نئی کابینہ میں اہم جماعتوں کو مناسب نمائندگی دی جائے۔ سوکارنو اور حتا سے مشورہ کے بعد شہریر نے دوسری وزارت بنائی۔ جس میں ماشومی، قومی پارٹی، نوجوانوں کی عسکری تنظیم، اشتراکی پارٹی اور کرسچین پارٹی کے نمائندوں کو شامل کیا گیا۔ لیکن متحارب محاذ کو کوئی جگہ نہ ملی۔ صدر اور قومی مجلس نے کابینہ کے اختیارات میں بھی اضافہ کر دیا اور اس کو قومی مجلس کے مساوی قانون سازی کا اختیار بھی مل گیا۔ کابینہ کو بااختیار بنانے کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ چند پیش نظر مسائل کو بخوبی حل کر سکے جن میں زیادہ اہم یہ تھے: انڈونیشیا کی آزادی کی اساس پر ولندیزیوں سے گفت و شنید، جمہوریہ کی مدافعت کے لیے فوجی قوت کی تنظیم، مرکزی اور صوبائی حکومتوں میں جمہوری نظام کی ترقی، پیداوار میں اضافہ اور اس کی مناسب تقسیم کا انتظام اور اہم صنعتوں اور مزرعوں کی نگرانی۔

حکومت کی حامی جماعت کا قیام

تان ملاکا نے جب یہ دیکھا کہ نمائندہ حکومت میں بھی اس کی جماعت کو شامل نہیں کیا گیا تو اس نے نئی حکومت اور اس کے پروگرام کی مخالفت شروع کر دی اور اپنی جماعت کی زبردست طاقت سے کام لینے کی دھمکی دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حکومت نے تان ملاکا اور متحارب محاذ کے چھ اور بڑے لیڈروں کو گرفتار کر لیا۔ لیکن لیڈروں کی گرفتاری کے بعد بھی متحارب محاذ نے حکومت کے خلاف پروپیگنڈا جاری رکھا۔ اور اس کا جواب دینے کے لیے قومی اجتماع کے نام سے ایک سیاسی تنظیم

قائم کی گئی جس کو حکومت کی تائید حاصل تھی۔ یہ تنظیم مئی ۱۹۴۶ء میں قائم ہوئی اور کئی اہم جماعتیں متحارب محاذ سے نکل کر قومی تنظیم میں شامل ہو گئیں۔ متحارب محاذ کو اب بھی قومی پارٹی، نیم فوجی تنظیموں اور جنرل سودیرمان اور دوسرے کئی فوجی افسروں کی تائید حاصل تھی اس لیے یہ محاذ اب بھی کافی طاقتور اور خطرناک تھا۔ ان فوجی افسروں کو یہ اندیشہ تھا کہ ان کی تربیت جاپانیوں نے کی ہے اس لیے شہریر کو ان پر اعتماد نہیں اور وہ موقع ملتے ہی ان کو نکال دے گا۔ فوجی افسروں کی تائید کی وجہ سے پورا متحارب محاذ ایک نیم فوجی تنظیم بن گیا۔ اور اسی انداز میں ترقی کرنے لگا۔

نئی فوج کی تنظیم

شہریر اور شریف الدین کو یہ خطرہ تھا کہ اگر کسی وقت متحارب محاذ نے زبردستی حکومت پر قبضہ کرنا چاہا تو ان دونوں کے مخالف فوجی افسر اس کی تائید کریں گے۔ اور نازک حالات پیدا ہو جائیں گے۔ اس خطرہ کو دور کرنے کے لیے انہوں نے دو تدبیریں اختیار کیں۔ ایک تو یہ کہ بے قاعدہ فوجوں کو باقاعدہ فوج میں شامل کر کے ان کی وفاداری حاصل کر لی جائے۔ اور دوسرے یہ کہ تمام بے قاعدہ فوجوں اور عسکری تنظیموں میں سے اچھے سپاہیوں کا انتخاب کر کے ان کی ایک خاص فوج تیار کی جائے۔ اس فوج کا نام سیلی وانگی (SILIWANGI) رکھا گیا۔ اس کے افسروں نے ولندیزیوں سے تربیت حاصل کی تھی اور اس میں زیادہ تعداد تعلیم یافتہ یا خاندہ لوگوں کی تھی۔ کرنل دیدی، کرنل ہدایت، کرنل عبدالحارث ناسوشین اور کرنل سیاتو پاتنگ اس فوج کے کماندار مقرر کیے گئے۔ اور یہ جمہوری فوج کا ایک ایسا طاقتور حصہ بن گئی جس پر حکومت کو پورا اعتماد تھا۔ نئی فوج قائم کرنے کے علاوہ شہریر نے پولیس کو بھی از سر نو منظم کیا اور اس کے متحرک دستے بنائے تاکہ شر پسند عناصر کی پوری طرح سرکوبی کی جا سکے۔

متحارب محاذ کی شرانگیزی

حکومت کے مخالف عناصر کا سب سے بڑا مرکز سوراکارتا تھا اور انہوں نے یہاں کے سلطان کے خلاف مہم چلا کر بدامنی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کی یہ مہم ناکام رہی۔ اس ناکامی کے بعد متحارب محاذ میں شامل فوجی

تنظیموں کے سپاہیوں نے سلطان مانگ کو نگران کے محل پر حملہ کر دیا لیکن ان کو ہزیمت ہوئی۔ جب مرکزی حکومت کو ان حملوں کی اطلاع ملی تو وزیر اعظم اور وزیر داخلہ وہاں گئے اور متحارب محاذ کے بارہ لیڈر گرفتار کر لیے گئے۔ متحارب محاذ نے ان لیڈروں کی گرفتاری کے خلاف مظاہرے کیے اور ان کی رہائی کے لیے جنرل سوویرمان سے اپیل کی۔ چنانچہ سوویرمان نے ان کو رہا کر دیا۔ جب سوویرمان سے بازپرس کی گئی تو اس کا جواب اطمینان بخش نہ تھا۔ لیکن موجودہ حالات میں سپہ سالار کو سزا دینا بھی مناسب نہ تھا۔ اس سے ایک طرف تو حکومت کے وقار کو نقصان پہنچا اور دوسری طرف شرپسند عناصر کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ چنانچہ متحارب محاذ نے طاقت کے ذریعہ اقتدار حاصل کرنے کی سازش کی لیکن حکومت کو اس کا علم ہو گیا۔

دفاعی کونسل کا قیام اور حالتِ محاصرہ کا اعلان

متحارب محاذ کی سازشوں کو ناکام بنانے کے لیے ۷ جون ۱۹۴۶ء کو مجلس عاملہ کی منظوری سے سوکارنو نے جاوا اور مادورا میں حالتِ محاصرہ کا اعلان کر دیا اور ایک قومی دفاعی کونسل قائم کی گئی جو کابینہ اور اس کے توسط سے مجلس عاملہ کے سامنے ذمہ دار قرار پائی۔ اس کونسل کو ہنگامی حالات میں فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا۔ دفاعی کونسل میں وزیر اعظم، اور داخلی امور، مواصلات، مالیات اور معاشی امور کے وزیر، سپہ سالار اور تین جماعتوں، فی سبیل اللہ، مسلح نوجوانوں کی تنظیم اور کمونسٹ پارٹی کے نمائندے شامل تھے جن کو صدر نے نامزد کیا تھا۔ لیکن دفاعی کونسل میں سپہ سالار اور پارٹیوں کے نمائندوں کی شرکت سے اس کے کاموں میں رکاوٹ پڑنے لگی اور شرانگیزوں کی سرگرمیاں جاری رہیں۔ چنانچہ ۲۷ جون کو جب شہریار انڈونیشی فوج کے ایک جنرل اور وزیر تجارت کے ساتھ سورا کارتا پہنچے تو ان کو اغوا کر کے ایک پہاڑی بستی میں پہنچا دیا گیا۔ یہ خبر ملنے پر شریف الدین کی صدارت میں کابینہ کا جلسہ ہوا اور یہ طے کیا گیا کہ غیر معمولی حالات کے پیش نظر تمام اختیارات صدر کو سونپ دیے جائیں۔

اور کابینہ بھی صدر کے سامنے براہ راست ذمہ دار ہو۔ مجلس عاملہ نے اس فیصلے کی تصدیق کر دی اور تمام ملک میں حالتِ محاصرہ اور حالتِ جنگ کا اعلان کر دیا گیا۔

حکومت کا تختہ الٹنے کی سازش

متحارب محاذ میں شامل جماعتیں اور ان کے بیشتر رہنما صرف شہر یر کے مخالف تھے۔ لیکن ملا کا، سوبارجو، سوکارنی اور یامین، سوکارنو اور رحتا کے بھی خلاف تھے اور ان کی حکومت کا تختہ الٹنے کی سازشیں کر رہے تھے۔ سپہ سالار کی حمایت نے ان کو نڈر بنا دیا تھا۔ اب انہوں نے یہ سازش کی کہ سوکارنو کو مجبور کیا جائے کہ وہ اپنے فوجی اختیارات سپہ سالار کو منتقل کر دے۔ اس کے بعد اس کے حکومتی اختیارات دس افراد کی ایک سیاسی کمیٹی کو دیدیے جائیں جس کا صدر ملاکا ہو اور سوبارجو، سوکارنی اور یامین کو اس کمیٹی میں شامل کیا جائے۔ اس طرح سوکارنو کو بے بس کر دیا جائے اور ملاکا صدر جمہوریہ بن جائے۔ اس سازش کے مطابق سازشی لیڈر اپنے ایک حامی جنرل سودرسانو کو لے کر سوکارنو سے ملنے گئے اور کہا کہ ان کو سپہ سالار سودیرمان نے اس ہدایت کے ساتھ بھیجا ہے کہ وہ ایک حکم نامہ پر سوکارنو سے دستخط کرالیں۔ یہ حکم نامہ شہر یر کابینہ کی برطرفی۔ تان ملاکا کی صدارت میں سیاسی مجلسِ اعلیٰ کے قیام۔ اور جنرل سودیرمان کو صدر کے فوجی اختیارات کی منتقلی پر مشتمل تھا۔ سوکارنو نے انکار کر دیا اور اپنے محافظ دستے کو حکم دیا کہ ان لوگوں کو گرفتار کرے۔ سودیرمان نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ وہ غیر جانبدار ہے۔ لیکن باغیوں کے خلاف مؤثر کارروائی کرنے سے برابر احتراز کرتا رہا۔

خانہ جنگی کا خطرہ

شہر یر کے حامیوں نے جب یہ دیکھا کہ باغیوں کی سرکوبی کے لیے کوئی مؤثر کارروائی نہیں ہو رہی ہے اور انہوں نے شہر یر کو اغوا کر لیا ہے تو وہ مشتعل ہو گئے اور مسلح نوجوانوں کے دستوں نے سوراکارتا اور مادیون پر قبضہ کر لیا۔ دوسری طرف شہر یر کی قائم کردہ فوج سلی وانگی نے مغربی جاوا اور جوگجاکارتا کا رخ کیا۔ اب یہ یقین ہو گیا کہ اگر سازشیوں نے حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے طاقت سے کام لیا تو خانہ جنگی شروع ہو جائے گی۔

کو نہ تو عوام پسند کرتے تھے اور نہ فوج کا بڑا حصہ اس کے لیے تیار تھا۔ کیونکہ خانہ جنگی سے یہ خطرہ تھا کہ جمہوریہ ختم ہو جائے گا اور ولندیزی پھر مسلط ہو جائیں گے۔ اسی خطرناک صورتِ حال کو محسوس کر کے سپہ سالار اور سازشیوں کے حامی فوجی عہدہ داروں نے اپنا رویہ بدل دیا اور متحارب محاذ کی تائید سے دست کش ہو گئے۔ اس طرح یہ سازش ناکام ہو گئی۔

سازش کی ناکامی

سپہ سالار سودیرمان نے جب اپنا رویہ تبدیل کیا تو سوکارنو نے اس کو شہریر کی حمایت کرنے پر آمادہ کر لیا۔ اور وہ اس شرط پر کہ اس کی سپہ سالاری باقی رکھی جائے، تان ملاکا، سوبارجو، سوکارنی، سومانتری اور دوسرے سازشی لیڈروں کو گرفتار کرنے پر بھی آمادہ ہو گیا۔ چنانچہ یہ سب لیڈر گرفتار کر لیے گئے۔ متحارب محاذ توڑ دیا گیا۔ شہریر کی مخالف جماعتیں تحلیل یا منتشر ہو گئیں اور ملاکا کے حامی اتنے کمزور پڑ گئے کہ حکومت کے خلاف کوئی جدوجہد کرنے کے قابل نہ رہے۔

اس سازش کی ناکامی کے بعد سوکارنو نے حکومت کو زیادہ نمائندہ بنانے کی کوشش کی اور قومی مجلس اور مجلسِ عاملہ کو از سرِ نو تشکیل دینے کی تجاویز پیش کیں۔ اگست ۱۹۴۶ء میں قومی مجلس نے اعلان کیا کہ سازشیوں کی سرگرمیوں سے جو غیر معمولی حالات پیدا ہو گئے تھے وہ ختم ہو گئے ہیں۔ اور اب کابینہ قائم کی جائے گی جو قومی مجلس کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ حکومت کے استحکام کے نظر قومی مجلس نے مخلوط وزارت قائم کرنے پر زور دیا۔ سوکارنو نے قومی مجلس سے مشورہ کر کے شہریر کو وزیراعظم نامزد کیا اور شہریر نے ماشومی اور قومی پارٹی کے لیڈروں سے گفتگو کر کے کابینہ بنائی جس میں تمام بڑی جماعتوں اور بعض چھوٹی جماعتوں کے نمائندے بھی شریک تھے۔

سماترہ میں انقلابی تحریک

جاوا کے بعد سب سے اہم جزیرہ سماترہ تھا جو کئی اعتبار سے جاوا پر بھی فوقیت رکھتا تھا۔ بیداری اور سیاسی شعور کے اعتبار سے بھی اس کی خاص اہمیت تھی۔ اس دور کے ممتاز ترین

رہنماؤں میں اکثر کا تعلق سماٹرہ سے تھا۔ حتا، شہریر، محمد یامین اور شریف الدین سب سماٹرہ ہی کے
تھے۔ اور جاوا میں شروع ہونے والی تحریکیں سماٹرہ کو ضرور متاثر کرتی تھیں۔ اہل سماٹرہ کو جب
اعلانِ آزادی کی خبر ملی تو وہاں بھی انقلابی تحریک بڑے جوش وخروش سے شروع ہو گئی۔ اور جاپانیوں
کی جگہ سیاسی اقتدار حاصل کر لینے کی کوشش ہونے لگی۔ جاپانیوں نے کوئی مزاحمت نہ کی۔ اور
محبانِ وطن آسانی سے نظم ونسق پر قابض ہو گئے۔ سماٹرہ کے لیڈروں اور جماعتوں نے سوکارنو،
حتا اور شہریر کی حکومت وقیادت کو تسلیم کر لیا۔ اور مرکزی حکومت نے گورنر اور دوسرے اعلیٰ
عہدہ داروں کا تقرر کیا۔ چونکہ جاوا اور سماٹرہ کے درمیان رسل ورسائل کا سلسلہ تقریباً بند تھا۔
اس لیے یہاں انقلابی تحریک خود مختار رہی اور نظامِ حکومت میں بھی پوری خود اختیاری حاصل تھی۔

ریاستی حکمرانوں کا طرزِ عمل

سماٹرہ میں بھی جاوا کی جماعتوں کے مماثل تنظیمیں موجود تھیں۔ لیکن
ان پر مرکزی جماعتوں کی گرفت مضبوط نہ تھی۔ ان جماعتوں نے
اپنی مرضی کے مطابق سماٹرہ میں انقلابی تحریک چلائی۔ ولندیزیوں نے آچیہ کی سلطنت کو ختم
کر کے اس کی جگہ ۱۰۲ چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر دی تھیں۔ اور ان کے حاکموں نے ولندیزیوں کی
مدد سے عوام کا جو استحصال کیا اس نے ان کے خلاف شدید نفرت پیدا کر دی تھی۔ ان حاکموں میں
سے اکثر آزادی کی تحریک سے الگ رہے تھے۔ چنانچہ عوام جو پہلے ہی ان کے مخالف تھے ان سے
اور زیادہ نفرت کرنے لگے۔ فروری ۱۹۴۶ء میں خبر پھیلی کہ یہ حاکم اپنا کھویا ہوا اقتدار بحال کرنے
کے لیے ولندیزیوں سے ساز باز کر رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے خلاف ایک
زبردست تحریک شروع ہو گئی جس نے ایک معاشرتی انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔

امرا کے خلاف ماشومی کی تحریک

سماٹرہ میں سب سے زیادہ اثر ماشومی کا تھا اور ا
نے امرا کے خودغرضانہ طرزِ عمل سے تنگ آکر ا
کے خلاف ایک انقلابی تحریک ۱۹۴۵ء کے آخر میں ہی شروع کر دی تھی جس کا مقصد ان
ریاستوں سے نکال دینا تھا۔ اب یہ تحریک اتنی شدت اختیار کر گئی کہ نصف کے قریب

مار ڈالے گئے۔ شمالی سماترہ سے یہ تحریک مشرقی سماترہ میں پھیلی اور وہاں بھی عوام کے مسلح گروہوں نے حاکموں کے گھروں کو لوٹنا اور ان کے خاندان کے لوگوں کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ ولندیزیوں کے زمانے میں تو یہ حاکم بڑے طاقتور تھے لیکن جاپانیوں نے ان کو اتنا کمزور کر دیا تھا کہ یہ اپنی مدافعت کے قابل بھی نہ تھے۔

مرکزی حکومت کا اثر

اس خونریزی اور فتنہ و فساد سے کمونسٹوں نے فائدہ اٹھایا اور حاکموں کے خلاف معاشری انقلاب کے حامیوں کو جمع کر کے متحارب محاذ کی شاخ قائم کر لی۔ جب یہ جماعت منظم ہو گئی اور اس میں ۴۲ جماعتیں شامل ہو گئیں تو کمونسٹوں نے اس محاذ کے ذریعہ مرکزی حکومت کے خلاف پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ متحارب محاذ نے شہریر کے خلاف یہ پروپیگنڈا کیا کہ وہ ولندیزیوں کا آلۂ کار بن کر ملک کی آزادی واستحکام اور قومی مفاد کو خطرہ میں ڈال رہا ہے۔ سماترہ میں مرکزی حکومت کا اقتدار اتنا موثر نہ تھا کہ وہ متحارب محاذ کی سرگرمیوں کو کچل دیتی۔ اس لیے اس نے مارچ ۱۹۴۶ء میں شریف الدین وزیر دفاع کی قیادت میں ایک وفد سماترہ بھیجا جس میں محمد ناصر، عبدالمجید اور اسماعیل حاجب بھی شریک تھے۔ اس وفد نے صوبائی گورنر تنکو حسن سے تمام حالات معلوم کرنے کے بعد کئی سیاسی اور فوجی تنظیموں کے لیڈروں سے ملاقات کی اور ان کی حمایت حاصل کر کے شمالی سماترہ میں جمہوری حکومت کا اثر قائم کر دیا۔ مغربی سماترہ میں متحارب محاذ بہت طاقتور تھا۔ یہاں ماشومی پارٹی کے لیڈر ناصر نے اپنے اثر سے کام لیا اور بڑی ہوشیاری سے متحارب محاذ کی سازشوں کو ختم کر کے مرکزی حکومت کا اثر قائم کیا۔

رئیس احمد جعفری

حاصل مطالعہ

علامہ شکیب ارسلان نے ایک معرکہ کی کتاب
"آثار العرب فی اوربا" لکھی تھی۔ دوران مطالعہ
میں یہ باب مجھے پسند آیا جسے اردو میں منتقل کر کے
پیش کرتا ہوں۔

•

اربونہ

شاندار شہر

اندلس سے واپسی پر اربونہ کی زیارت سے میری آنکھیں شاد کام ہو چکی ہیں(۱)۔ سرزمین فرانس میں یہی وہ شہر ہے جس پر قبضہ کرنے کے لیے عربوں نے سر دھڑ کی بازی لگا دی تھی، اس لیے کہ یہ سمندر سے قریب ہے اور اندلس سے آبی راستہ کے ذریعہ وہاں پہنچنا بہت آسان ہے۔ اور اس لیے بھی کہ فرانسیسی شہروں میں اپنے وقت کا یہ سب سے متمدن شہر تھا جو جوار اندلس میں واقع تھا۔ عرب جبال بیرانہ سے شمال کا رخ کرتے ہوئے جب نکلے تو اربونہ پہلا شہر تھا جو ان کے استقبال پر آمادہ نظر آیا۔

یہ شہر موجودہ زمانہ میں تیس ہزار نفوس کی آبادی رکھتا ہے۔ یہاں کی آب و ہوا مدن عربیہ

---

(۱) جسے اب NARBONNE کہتے ہیں۔

کی آب وہوا سے بہت مشابہ ہے۔ جاڑا اچھا خاصا پڑتا ہے۔ برف بھی کبھی گرتی ہے۔ گرمی کا موسم بہت شدید ہوتا ہے۔ لیکن سمندر کے راستہ سے ٹھنڈی ہو کر جو ہوائیں آتی ہیں وہ موسم کی حرارت کو کم کر دیتی ہیں۔

تقریباً چھ مہینے تک شمال مغربی ہوائیں چلتی ہیں جن سے خوب خاک دھول اڑتی ہے۔ نازک مزاج یہ زمانہ بڑی کلفت سے بسر کرتے ہیں لیکن آب وہوا کے درست کرنے میں اس سے مدد بھی کافی ملتی ہے۔ یہاں وہ تمام درخت پائے جاتے ہیں جو گرم ممالک میں ہوتے ہیں۔ انجیر اور زیتون کے درخت بکثرت میں نے یہاں دیکھے۔

اربونہ سے ایک بڑا نالہ روبین[1] نامی گزرتا ہے جو نہر اود سے نکلتا ہے۔

دنیا کے قدیم ترین شہروں میں اربونہ کا شمار ہوتا ہے۔ یہاں پتھر کے زمانہ کے آدمیوں کے آثار ملے ہیں اور زمانہ قبل از تاریخ کی چیزیں دریافت ہوئی ہیں۔ ولادتِ مسیح سے بارہ سو برس پہلے سلیتون قوم نے اربونہ پر غارت گری کی۔ اور اس پر قبضہ کر لیا۔ ان لوگوں کے تجارتی اور کاروباری تعلقات یونانیوں سے قائم تھے جو سواحل بروفانس اور کاتالان کی طرف برابر آمدورفت رکھتے تھے۔

بالغولسک[2] قوم نے بعد میں مدینۂ اربونہ کو اپنا مرکز بنا لیا۔

۱۲۱ سنہ قبل مسیح میں رومیوں نے اس شہر کو فتح کر لیا۔ ان کے زمانہ میں یہ بہت بڑا تجارتی مرکز بن گیا جس کے سامنے مرسیلیہ بھی ہیچ تھا۔ رومی گورنر پورے ٹھاٹھ اور دبدبے کے ساتھ یہاں رہتے تھے۔ یہ شہر اتنی تیزی سے ترقی کر رہا تھا کہ بہت جلد اس کی آبادی اس زمانہ میں ایک لاکھ سے تجاوز کر گئی۔

۴۱۳ء میں قوم گوتھ نے اس شہر پر قبضہ کر لیا اور ان کے بادشاہ اوڈلف نے رومی

---

(1) LA ROBINE (2) VOLSEUES

شہنشاہ کی بہن پلاسیدہ غالا[1] سے شادی کرلی۔ شادی کے موقع پر بڑی خوشیاں منائی گئیں اور سارے شہر میں جشن کی دھوم دھام جاری رہی۔

پھر عرصہ بعد اربونہ پر غوندباد[2] جو برغندین[3] کا بادشاہ تھا اس شہر پر قابض ہوگیا۔ لیکن لیکن زیادہ عرصہ تک ٹک نہ سکا۔ گوتھ قوم پھر واپس آئی اور استقامت کے ساتھ فرمانروائی کرنے لگی، بعد میں فرنگیوں کی غارت گری کا بھی اس نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔"

اربونہ کی تاریخ جو سطور بالا میں ہم نے پیش کی ہے، مشہور تاریخی کتاب "ویل اربونہ"[4] سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب میں عربوں کے بارے میں یہ لکھا ہے:

"آٹھویں صدی مسیحی کے اوائل میں عرب سپتیمانیہ میں داخل ہوئے اور ذما[5] نے ۷۱۹ء میں اٹھائیس دن کے محاصرہ کے بعد شہر اربونہ فتح کرلیا۔ اس جنگ میں بہت سے آدمی قتل ہوئے۔ اور بہت سی عورتیں اور بچے گرفتار ہوگئے۔

ذما نے بہت جلد اربونہ کی جغرافی حیثیت محسوس کرلی اور اسے ایک مختصر سی مدت میں مستحکم اور مضبوط مقام بنا دیا۔ ۷۳۲ء میں شارل مارٹل نے جب اربونہ پر غارت گری کی تو عربوں نے بڑی پامردی سے مقابلہ کیا۔ حالانکہ معرکہ پواتیہ میں عرب شکست کھا چکے تھے۔

۷۵۲ء میں ببین نے اربونہ کا محاصرہ کیا۔ لیکن کامیاب نہ ہوا۔ ۷۵۹ء میں شارلیان

---

(1) PLACIDA GALA (2) GONDEBAUD (3) BURGUNDES

ایک جرمن قبیلہ جس نے ۴۱۳ء میں بلادِ غال پر غارت گری کی اور وادی رون یا ردونہ میں توطن اختیار کرلیا، اور ثقافتِ لاطینی کو اختیار کرکے غال کے ساتھ ممزوج ہوگیا۔ عرب ان لوگوں کو برجان کہتے ہیں۔

(4) ARCHEOLOGICAL ET HISTORIQUE NARBONNE (5) خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے سمح بن مالک الخولانی اندلس کے امیر ہوکر آئے تھے۔ یہی نام مستشرقین نے ذما اکر لیا۔ اربونہ میں آج بھی سمح کے نام پر ایک شارع موسوم ہے جس کا نام ہے RUE DE ZAMA

نے ایک عرصۂ دراز کے محاصرہ کے بعد اس پر قبضہ کر لیا۔ یہاں کے باشندے اس طویل محاصرہ سے اکتا گئے تھے۔ انہوں نے عرب افسروں کو قتل کر دیا اور شہر کے دروازے کھول دیئے۔

۷۹۲ء میں عرب پھر واپس آ گئے۔ انہوں نے دوبارہ اربونہ کا محاصرہ کر لیا۔ شارلیمان نے بیس ہزار چنے ہوئے جنگجو مقابلہ کے لیئے بھیجے۔ جن کا پرچم مشہور سورما غلیونؒ کے ہاتھ میں تھا۔ دونوں لشکر اربونہ کے قریب آمنے سامنے کھڑے تھے۔ جنگ شروع ہوئی۔ عربوں نے فرنگی لشکر کا خاتمہ کر دیا۔ صرف غلیون اور اس کے تیرہ ساتھی زندہ بچے۔ اس جنگ میں غلیون کی ناک بھی کام آ گئی اور اس دن سے وہ نکٹا مشہور ہو گیا۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس جنگ میں فرنگیوں کی قوت پارہ پارہ ہو گئی۔ لیکن اربونہ عربوں کے قبضہ میں نہ آ سکا۔"

سطور بالا میں "دلیل اربونہ" کتاب کی عبارت ہم نے پیش کی تھی۔ لیکن مصنف نے اربونہ کے بارے میں جو دعویٰ کیا ہے کہ وہ عربوں کے ہاتھ میں نہیں آیا، تاریخ عرب کا مطالعہ اسے غلط قرار دیتا ہے۔

نفح الطیب نے اربونہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ہشام ابن عبدالرحمٰن الداخل جو اپنی گفتار اور رفتار میں بالکل عمر ابن عبدالعزیز کا نمونہ تھا اس کا یہ معمول تھا کہ وہ اپنے معتمد لوگوں کو مختلف مقامات پر بھیجا کرتا تھا۔ یہ لوگ سرکاری حکام و عمال کے بارے میں عوام کی رائے معلوم کرتے تھے اور اسے خلیفہ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ اپنے حکام و عمال میں سے کسی کے بارے میں بھی جب اسے پتہ چلتا کہ یہ اپنے فرائض درست طور پر انجام نہیں دیتا ہے، یا لوگوں کو ستاتا اور پریشان کرتا ہے۔ یا نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو یا اسے برخواست کر دیتا، یا اس کا درجہ گھٹا دیتا۔ یا اسے سزا دیتا۔ زیاد بن عبدالرحمٰن نے جب ہشام کے اس کردار اور سیرت کا ذکر ملک بن انس سے کیا تو وہ بے ساختہ کہہ اٹھے:

GUILLA UME AU COURT NEZ (1)

"اللہ تعالیٰ سے ہم دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں حجاز میں بھی کوئی ایسا ہی فرمانروا مرحمت کرے"[1]

اسی ہشام کے زمانہ میں مشہور شہر اربونہ فتح ہوا۔

ہشام نے مفتوحین اربونہ سے جو شرائط صلح طے کیے وہ ان شرائط سے زیادہ سخت تھے جو اہل جلیقیہ[2] سے طے ہوئے تھے۔ ان سخت شرطوں میں ایک کٹھن شرط یہ بھی تھی کہ یہ لوگ اربونہ کی مٹی ڈھو ڈھو کر قرطبہ میں اس کے قصر کے سامنے جمع کریں۔ پھر اس مٹی سے اس نے باب جنان کے سامنے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی۔

یہ ہشام مخالفین سے سخت برتاؤ کرنے کا عادی تھا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہوں۔ اس نے جہاں کہیں بھی جنگ چھیڑی، کامیاب ہوا۔ غازی اور منصور بن کر واپس آیا۔ اس نے البہ[3] اور دوسرے مستحکم قلعوں اور شہروں پر حملے کیے جہاں کہیں بھی دشمن سے مڈبھیڑ ہوئی اسے شکست دی۔ اور کامیاب و کامران رہا۔ البہ اور دوسرے مقامات کو اس نے ۱۷۵ھ میں فتح کیا۔ پھر اس نے اپنا ایک لشکر یوسف بن بخت کی سرکردگی میں جلیقیہ بھیجا۔ یہاں ابن منده[4] سے اس کی مڈبھیڑ ہوئی۔ یوسف نے اسے شکست دی اور دشمن کی قوت پارہ پارہ کردی۔ ۱۷۶ھ میں ہشام نے اپنے وزیر عبدالملک بن عبدالواحد ابن مغیث[5] کو دشمن کے مقابلہ کے لیے بھیجا۔

---

(۱) امام مالک نے یہ الفاظ امیر ہشام اموی صاحب اندلس کے لیے کہے تھے۔

ہشام فقہ میں مالکی مذہب کو بہت زیادہ پسند کرتا تھا۔ اندلس میں اس نے فقہ مالکی رائج کردی تھی۔ اس سے قبل وہاں امام اوزاعی کی فقہ پر عمل درآمد ہوتا تھا۔ (۲) عرب اہالی غالیسیہ کو اور اہالی جنوبی فرانس کو جلالقہ کہتے ہیں (۳) ALAVA (۴) میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ نام حقیقی ہے یا برمودہ BERMUDE کا محرف ہے جو جلیقیہ کا بادشاہ تھا ـــ ہم نے کسی اسپینی بادشاہ یا امیر کا نام ابن منده کہیں نہیں پڑھا ہے۔ اصل یہ ہے کہ فرنگی اسماء کی عربوں نے جو تحریف کی ہے اور عرب اسماء کی فرنگیوں نے جو تحریف کی ہے وہ ایسا بحر ذخار ہے جس میں شناوری نہیں کی جاسکتی (۵) اسپانیولی مورخ کانڈی نے ذکر کیا ہے کہ امیر ہشام نے جبال اشتوریش ASTURIES کی طرف ایک عظیم لشکر بھیجا تھا جو ۲۰۰۰۰ ہزار جنگجوؤں پر مشتمل تھا۔ اس کی قیادت عبدالواحد بن مغیث نے نہ کہ عبدالملک بن عبدالواحد نے کی تھی اور اس سے قبل ہم کہیں کہہ چکے ہیں کہ کانڈی کی تاریخ مستند نہیں ہے۔

س نے البہ کو صدر مقام بنا کر نواحی اور مضافات میں دشمن کو مسلسل شکستیں دیں۔ سنہ ھ میں ہشام نے ایک لشکر اربونہ اور جرندہ[1] کی طرف بھیجا۔ اس لشکر نے دشمن کو پے در پے شکستیں دیں اور ارض برطانیہ[2] کو پامال کرتا ہوا آگے بڑھا۔ عبدالملک بلاد کفار میں بہت دور تک بڑھتا چلا گیا اور پے بہ پے انہیں شکستیں دیں۔

پھر ہشام نے عبدالکریم بن عبدالواحد کو بلاد جلیقیہ کی طرف بھیجا۔ جہاں سے وہ استرقہ[3] تک بڑھتا گیا اور اس طرح بہت بڑا رقبہ مملکت اسلامیہ میں اس نے شامل کر دیا۔

ہشام نے ایک اور لشکر بعض دوسرے مقامات کی طرف بھیجا۔ اس لشکر سے جہاں کہیں بھی عساکر فرنگ مڈبھیڑ ہوئی انہیں بری طرح شکست کھانا پڑی اور مسلمان کامیاب و کامران رہے۔"

نفح الطیب کی مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عبدالرحمٰن الداخل کے بیٹے امیر ہشام کے زمانہ میں عربوں نے دوبارہ اربونہ فتح کر لیا تھا۔

لیکن المقری کے بیان ہی سے جو نفح الطیب میں ہے واضح ہوتا ہے کہ اربونہ کی یہ فتح ہمہ وجوہ مکمل نہ تھی۔ کیونکہ اس نے یہ لکھا ہے کہ اربونہ اور جرندہ میں ہشام نے لشکر بھیجا جس نے دشمن کی کمر توڑ دی۔ ظاہر ہے اگر فتح مکمل ہو گئی ہوتی تو دوسری مرتبہ نہ لشکر بھیجنے کی ضرورت تھی نہ دشمن کی کمر توڑنے کی۔

بعض دوسری کتابوں میں امیر ہشام کے جیوش اسلامیہ کی پیہم اور مسلسل جنگوں کا جو

---

(۱) GIRUNDE یہ فرانس کے جنوب مغرب کا ایک علاقہ ہے (۲) مغربی فرانس BRETAGNE یہ ایک بہت بڑا علاقہ تھا جس کے رہنے والے سلتی قوم سے تھے ان کی زبان فرانسیسی نہیں تھی۔ پہلے زمانہ میں جنوبی فرانس کا یہ علاقہ یعنی برطانیہ ایک مستقل مملکت کی حیثیت رکھتا تھا۔ ۱۰۳۶ء میں بڑی مشکل کے بعد فرنسو اول نے فرانس سے اس کا الحاق کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ لیکن فرانس سے آزادی حاصل کرنے کی جد و جہد ہمیشہ جاری رہی۔

(۳) ASTORGA ــــــ شمالی اسپین کے بلاد لیون کا ایک شہر۔

بلادِ نصاریٰ اور جنوبی فرانس میں لڑی گئیں ذکر ملتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہشام کا لشکر فتح کرتا ہوا استرقہ اور اوویادہ[1] تک پہنچ گیا۔ یہ وہ مملکت تھی جسے اسپین کے ملوک نصاریٰ کے اخلاف نے قائم کیا تھا، اور جو عربوں کے زیرنگین نہیں آئی تھی۔ ان تفریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بلائی[2] کے اخلاف اپنی آزادی کی مزاحمت کرتے رہے اور جیرونہ[3] وار بونہ میں برابر لڑتے رہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں فتح اربونہ کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ملتی۔

لیکن اسبانیولی مورخ کانڈی فتح اربونہ کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے امیر ہشام کے غزوات کا ذکر کرتے ہوئے اس لشکر کا بھی ذکر کیا ہے جو ہشام کے حکم سے عبدالواحد بن مغیث کی قیادت میں گیا تھا، اور اس لشکر کا بھی جو عبداللہ بن عبدالملک کی قیادت میں روانہ ہوا تھا۔ کانڈی کہتا ہے:

"عبداللہ نے ۱۷۹ھ مطابق ۷۹۵ء میں جیرونہ فتح کیا۔ جیرونہ فتح کرنے کے بعد وہ شمال کی طرف بڑھا۔ جبال پیرانہ کو عبور کیا۔ پھر اس نے اربونہ کو فتح کیا۔ یہاں کے کافی لوگ اس کے ہاتھ سے مقتول ہوئے۔ پھر وہ قرقشونہ گیا کیونکہ یہاں بلادِ مکوم کے امراء نے مقابلہ کے لیے ایک لشکر جمع کر رکھا تھا۔ اس طرح اربونہ کے اسلامی اور قرقشونہ کے مسیحی لشکر کے مابین نہایت زبردست جنگ ہوئی۔ اس جنگ میں مسلمان کامیاب رہے اور مسیحی شکست یاب۔ لیکن ان کی یہ شکست مکمل نہیں تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اندلس واپس جاتے وقت عبداللہ کو ایک مرتبہ پھر میدانِ جنگ میں اترنا پڑا۔ عبداللہ کی واپسی کے متعدد وجوہ بیان کیے جاتے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ چونکہ اس جنگ میں بے انتہا مالِ غنیمت ہاتھ آیا تھا لہٰذا عبداللہ کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ کہیں سردارانِ لشکر اس کو ادھر ادھر نہ کر دیں۔ یہی وہ اموالِ وافرہ تھے جن سے ہشام نے قرطبہ کی جامع مسجد پوری

---

(۱) OVIEDO —— ابن حوقل نے اس کا نام اوبیط لکھا ہے (۲) PELAGE

(۳) GIRONNA

بعد میں ہشام نے عبداللہ بن عبدالملک کو سرقسطہ کا گورنر بنا دیا۔ اور عبدالکریم ابن عبدالواحد کو جلیقیہ کی امارت سپرد کی۔ لیکن وہ دشمن کے جال میں پھنس گیا جسے اذفنش نے تیار کیا تھا۔ جس میں لشکر کا بڑا حصہ اور سرداران فوج کا بڑا گروہ کام آ گیا۔ انہیں ہلاک شدگان میں یوسف بھی تھا۔"

مستشرق ڈوزی نے مورخین عرب کے روایات غزوۂ اربونہ کے سلسلہ میں بیان کرنے کے بعد اور مسیحی اسیران جنگ کی پیٹھ پر مٹی ڈھلوانے کا قصہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ مورخین عرب کو یہ غلط فہمی ہو گئی کہ اس موقع پر اربونہ عربوں کے قبضہ میں آ گیا تھا۔ لیکن یہ بات اس لیے قابل یقین نہیں ہے کہ مسیحی مورخین نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ آگے چل کر ڈوزی کہتا ہے کہ نویری جس نے ان لڑائیوں کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی تصریح نہیں کرتا کہ اس جنگ میں عربوں نے مسیحیوں کو شکست دینے کے بعد اربونہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور استقرار حاصل کر لیا تھا۔

ڈوزی نے جو کچھ لکھا ہے اس کے بعض پہلوؤں پر آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے۔

نقد و نظر

تذکرہ مولانا فضل رحمٰن! مولانا ابوالحسن ندوی، اہل زبان بھی ہیں، اہل قلم بھی، اور اہل دل بھی —— آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری۔

یہ تذکرہ علی میاں کے خامۂ سحر طراز کا ایک نہایت دل آویز، اور روح پرور مرقع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت مولانا فضل رحمٰن صاحب گنج مرادآبادی کی ذات گرامی پر لکھنے کا حق بھی علی میاں ہی کو تھا۔ کتاب کی ضخامت کچھ زیادہ نہیں۔ صرف ڈیڑھ سو صفحے ہے لیکن اس مختصر سی ضخامت میں گنج معانی پنہاں ہے۔ کتاب ۱۶ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں حضرت مولانا فضل رحمٰن صاحب کے احوال و سوانح بھی جہاں ضروری تفصیلات کے ساتھ موجود ہیں، وہاں پوری جامعیت کے ساتھ حضرت مولانا کے علمی اور روحانی کمالات و برکات کا تذکرہ بھی موجود ہے۔ حضرت مولانا کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ صوفی باصفا اور درویش دلق نشیں ہونے کے باوجود اتباع سنت اور احترام شریعت کا پیکر تھے۔ اس جادۂ صحیح سے نہ کبھی سر مو منحرف ہوئے نہ اپنے متبعین و متوسلین میں سے کسی کا انحراف ایک لمحہ کے لیے بھی گوارا فرمایا۔ ذاتِ رسالتمآبؐ سے انہیں عشق تھا۔ اور یہی عشق سنتِ نبویؐ سے وابستگی اور شیفتگی کی صورت میں ظاہر ہوتا تھا۔

حضرت مولانا فضل رحمٰن صاحب سے عقیدت رکھنے والے اب بھی بہت سے لوگ ہیں، لیکن صاحب موصوف کے صحیح حالات و معمولات سے ناواقفیت کے باعث ایک بڑا طبقہ ان کی اصل حیثیت اور حقیقت کی معرفت سے محروم تھا۔ علی میاں نے یہ کتاب لکھ کر وقت کی ایک بہت بڑی اور اہم ضرورت پوری کر دی ہے۔

کتابت دیدہ زیب، طباعت ستھری، کاغذ عمدہ، قیمت صرف ڈھائی روپے۔

ملنے کا پتہ، مکتبہ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

رسالۂ جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے گرانمایہ تعلیمی و تعمیری خدمات کے ساتھ ساتھ اور یادگار ادبی اور لٹریری کارنامے بھی انجام دیے ہیں۔ شروع میں یہ، ڈاکٹر عابد حسین اور مولانا اسلم جیراجپوری کی مشترک ادارت میں شائع ہوتا تھا۔ علمی رسائل کی صف میں اس نے نہایت نمایاں اور ممتاز مقام حاصل کر لیا تھا۔

پھر ۱۹۴۷ء کے آشوب ہند کے سلسلے میں جامعہ کو بھی آگ اور خون کے سیلاب سے گزرنا پڑا۔ اس کا مکتبہ لٹ گیا۔ نادر اور نایاب کتابیں نذرِ آتش ہوگئیں۔ تعلیمی اور علمی سرمایہ ضائع ہوگیا۔ لیکن اس کے پائے ثبات میں جنبش نہ آئی کیونکہ اس کے اربابِ کار زندگی کی تمنا سے بے نیاز اور موت کے اندیشے سے بے پروا اپنے کام میں لگے رہے۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں پر نہ موت آسکتی ہے نہ ایسے ادارے فنا ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے علی گڑھ تشریف لے جانے کے بعد جامعہ کی ناخدائی، پروفیسر محمد مجیب کے حصے میں آئی۔ انھوں نے جس عزیمت اور استقامت کے ساتھ داخلی اور خارجی طوفانوں اور ریشہ دوانیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرتے ہوئے محمد علی اور شیخ الہند کی اس یادگار کو زندہ رکھا، وہ ان کی قوتِ ایمانی، جذبۂ ملّی اور حمیتِ قومی کا ایسا شاہکار ہے جس پر آنے والی نسلیں فخر کریں گی۔

اس بار، تیرہ سال کی مدت میں بڑے بڑے طوفان آئے۔ اور ان طوفانوں کے مقابلے میں بڑے بڑے ہمت ہار گئے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جیسا ادارہ بھی اپنے نام سے "مسلم" کا لفظ نکالنے پر کئی مرتبہ غور کرنے پر مجبور ہوا۔ لیکن الحمد للہ جامعہ آج تک "ملّیہ" بھی ہے، اور "اسلامیہ" بھی، "فیض یہ کس کا کرامت کس کی ہے؟" —— جواب میں مجیب صاحب کے سوا اور کس کا نام لیا جا سکتا ہے؟

رسالۂ جامعہ کی تجدید اشاعت بھی مجیب صاحب کا ایک شاندار کارنامہ ہے۔ ابھی اس کے چند نمبر نکلے ہیں۔ لیکن "سالے کہ نکوست از بہارش پیدا ست" بلا تامل کہا جا سکتا ہے کہ نقشِ ثانی

نقش ۔۔۔ ہے بہ مراتب افضل ہے ۔ خاص طور پر مجیب صاحب کی وہ تحریر اور وہ خطبے جن
۔۔۔ کی چاشنی بھی ہے، ادب کی حلاوت بھی، اور ایمان کی لذت بھی، اپنا جواب نہیں
۔۔۔ جامعہ کا نیا دور عبداللطیف صاحب اعظمی کی ادارت میں شروع ہوا ہے اور ہمیں
۔۔۔ ہے اعظمی صاحب کی محنت اور صلاحیت اسے اور زیادہ وقیع اور باوقار بنا دے
گی ۔ قیمت سالانہ چھ روپے ملنے کا پتہ، جامعہ نگر، اوکھلا، دہلی ۔

مقامِ حسینؑ | اس قابلِ قدر کتاب کے مؤلف حضرت پیام شاہجہان پوری ہیں ۔ جب یہ کتاب شایع ہوئی تھی تو اس پر مفصّل تبصرہ ہم کر چکے ہیں ۔ اور بتا چکے ہیں کہ کتاب محنت اور دیانتِ فکر کے ساتھ لکھی گئی ہے اور ہر آئینہ حوصلہ افزائی کی مستحق ہے۔

یہ نیا ایڈیشن نئے اضافوں کے ساتھ شایع ہوا ہے۔ اس لحاظ سے جو لوگ اس کتاب کو پڑھ چکے ہیں انہیں پھر اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

" خلافت معاویہ و یزید" نامی رسوائے عالم کتاب کے مزخرفات و شطحیات کا جواب بھی پیام صاحب نے خوبی سے دیا ہے۔ جو لوگ اس کتاب کا مطالعہ کر چکے ہیں انہیں ان جوابوں کا مطالعہ بھی ضرور کرنا چاہیے ۔ کتابت طباعت عمدہ ۔ قیمت چھ روپے۔ ملنے کا پتہ، اشاعت منزل، بل روڈ، لاہور۔

(ر ۔ ا ۔ ج)

اسلام اور عدل و احسان

مصنف رئیس احمد جعفری

قیمت ۶٫۵۰ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ نوائے ادب، اپریل ۱۹۶۱ء (سہ ماہی)

وضع اصطلاحات	ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

۲۔ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اپریل ۱۹۶۱ء (سہ ماہی)

قدیم ایرانی و زرتشتی عناصر اردو ادب میں	ڈاکٹر نذیر احمد
اقبال کا فلسفۂ خودی	نیاز فتحپوری
مکتوبات شاہ محب اللہ آبادی	خلیق احمد نظامی

۳۔ صحیفہ، اپریل ۱۹۶۱ء

خوب اور خوبی	سید عابد علی عابد
اردو کے سفر نامے	قطب النساء بیگم ہاشمی
ریختی	سید صفدر حسین

۴۔ برہان، مئی ۱۹۶۱ء

علم النفس کا ایک افادی پہلو	لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید کراچی
اسلام کا نظام و امن و امان	محمد ظفیر الدین احمد مفتاحی دارالعلوم دیوبند
خلاصۃ التواریخ اور اس کا مصنف	نور الحسن انصاری دلی یونیورسٹی دہلی

۵۔ معارف، مئی ۱۹۶۱ء

اردو شاعری اور فن تنقید	عبدالسلام ندوی

مقریزی اور ان کی خطط	ضیاء الدین اصلاحی
شیخ بو علی سینا کی عبقریت	شبیر احمد خاں غوری

۶۔ ادیب، علی گڑھ، مئی ۱۹۶۱ء

غالب کی شاعری میں صوت، نغمہ اور رنگ	شمس الرحمٰن فاروقی
فنِ موازنہ اور اس کی ماہیت	سید احتشام احمد ندوی

۷۔ نگار، لکھنو، مئی ۱۹۶۱ء

اسلام اور جمہوریت	نیاز فتحپوری
جدید ایرانی شاعری کا سیاسی پس منظر	آفتاب اختر
مہابھارت پر ایک تحقیقی نظر	نواب سید حکیم احمد
بازنطینی دورِ حکومت کی تاریخ کا ایک پوشیدہ ورق	نیاز فتحپوری
امیر معاویہ کا دربار	نیاز فتحپوری

۸۔ طلوع اسلام، مئی و جون ۱۹۶۱ء

فردوسِ گم گشتہ	غلام احمد پرویز
حضرت عمرؓ کا طریق شوریٰ	ضیاء الدین اصلاحی

۹۔ جامعہ دہلی، جون ۱۹۶۱ء

ہمارے زمانے کی اردو شاعری میں طنز نگاری	ڈاکٹر سید عابد حسین
تعلیم اور احساسِ ذمہ داری	ڈاکٹر سریش چندر شکلا
اقبال پر چکبست کی تنقید کا جائزہ	جعفر علی خاں اثر لکھنوی

۱۰۔ الفرقان لکھنو، جون ۱۹۶۱ء

وراثتِ ابراہیمی	سید ابو الحسن علی ندوی

۱۱۔ ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۱ء

تفہیم القرآن	ابوالاعلیٰ مودودی
مطلق العنان اقتدار کے تحت محدود مذہبی مناصب	نعیم صدیقی

Islamic Thought, Aligarh, January - March 1961	
The Fundamental Oneness of All Religions	M. Farhatullah
Religion and Literary Criticism	Anwar Ahmad Siddi[illegible]
Islamic Review, London, January 1961	
Prayer as a Factor in Islamic Religion	Francis Angold
Saladin and the Law of the Nations	Islam Azzam
The Qur'an and the Sunnah—the Two Main Sources of Legislation in Islam	Afzal Iqbal
Journal of Pakistan Historical Society, Karachi, April 1961	
Ibn Hazm al-[illegible]	Professor C. Pellat
Siratun-Nab[illegible] Al[illegible]ma Shibli	Fazlur Rahman
A New Light on the Hijrat of Habashah	S.Q. Fatimi
Islamic Culture, Hyderabad, April 1961	
Studies in the Topography of Medina	Dr. Saleh Ahmad al-[illegible]
The Impact of the West on the Conflict of Ideologies in the Arab World	Dr. Caesar E Farah
The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions	Dr. M. Z. Siddiqi
The Muslim World, Washington, April 1961	
A Sufi Psychological Treatise	Nicholas Heer
Relation of Shia Theology to the Qur'an	Daud Rahbar
An Experiment in Basic Democracy	James D. Bra[illegible]
Mosque and School in Turkey	Richard D. Robinso[illegible]
Apologetic Approach of Mohammad Ali and Implications for Christian Apologetics	John W. Montgome[illegible]

al, Lahore, April 1961

e-Islamic Arab Thought	Ubaidullah Qudsi
bal and Hyderabad	S. A. Vahid
hani of Shiraz	Inam al-Haq Kauthar
angir's Love for Paintings	Dr. Abdullah Chughtai
dir Pur	Abdul Shakoor Ahsan

al Review, Karachi, April 1961

sical World and the Principle of Cosmic Dynamics	Qazi A. Qadir
bal and Nationalism	Zafar Ishaq Ansari
igion in the Light of the Philosophy of Self	Manzoor Ahmad

Voice of Islam, Karachi, May 1961

ovincial Organisation during the Early Caliphate	Amir Hasan Siddiqi
ah Waliullah	S. Moinul Haq
Social and Political Ideas of Ibn Taimiyya	Ilyas Ahmad
nishment in Islam	Mahmud Shaikh

Review of Religions, Rabwah, May 1961

Ideal Man	Pir Salahuddin
wo Concepts of God	Sh. Nasir Ahmad

Regd. No. L 6033 JULY 1961 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ثقافت

اگست ۱۹۶۱ء

تِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ثقافت لاہور

اگست سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۱۰ شمارہ ۲

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم-ایم شریف	استقلال پریس۔ لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

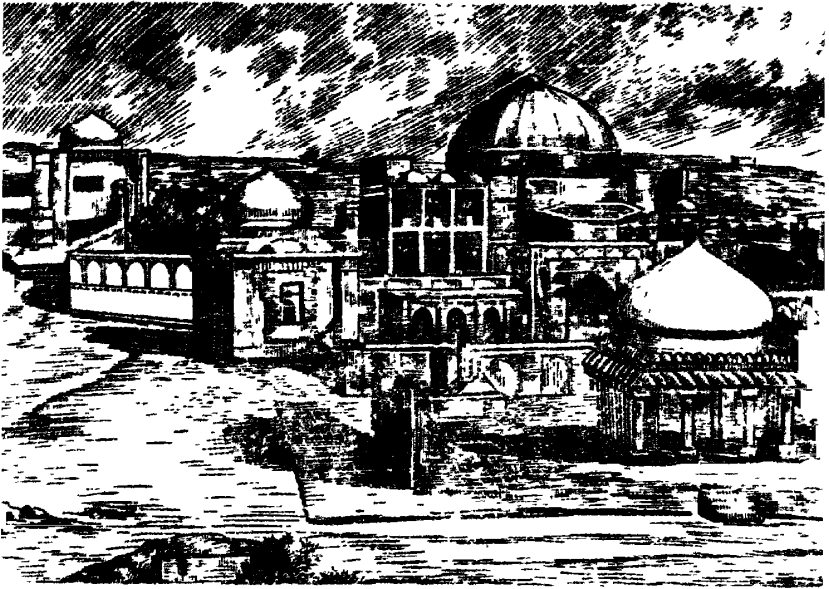
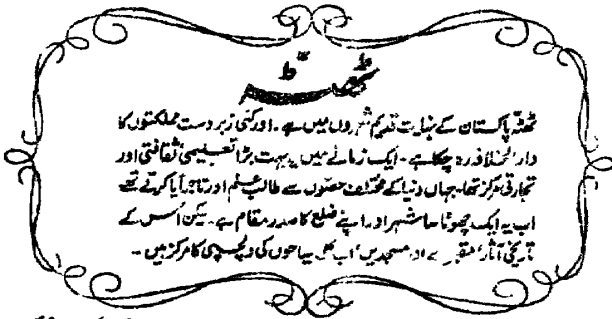
مقاصد و نظریات کے اختلاف نے دولِ عالم کو دو حصوں میں منقسم کر دیا ہے۔ جمہوری بلاک اور اشتراکی بلاک اور جو ملک ان دو بلاکوں میں شامل نہیں وہ غیر جانبداری کا دعوےٰ کر کے حسبِ موقع دونوں بلاکوں سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں۔ جمہوری بلاک کی قیادت امریکہ کے ہاتھ میں ہے اور جمہوریت، آزادی، امن اور سلامتی کے حامی ممالک اس کے حلیف ہیں۔ امریکہ کا بنیادی مقصد کمیونزم کے اثرات کو روکنا ہے اس لیے وہ اپنے حلیفوں کے علاوہ غیر جانبدار ملکوں کو بھی کثیر مقدار میں مالی امداد دیتا ہے تاکہ ان ملکوں کے حالات ایسے خراب نہ ہو جائیں جو کمیونزم کی اشاعت کے لیے ساز گار ہوتے ہیں۔ مالی امداد کی اس امریکی پالیسی سے بھارت نے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ پاکستان امریکہ کا حلیف اور دفاعی تنظیموں کا رکن ہے اور بھارت غیر جانبدار ہے۔ لیکن امریکہ نے اقتصادی تعمیر و ترقی کے لیے بھارت کو پاکستان سے بہت زیادہ امداد دی ہے جس کو اس نے اپنی فوجی طاقت بڑھانے پر صرف کر کے پاکستان کی سلامتی کے لیے زبردست خطرہ پیدا کر دیا۔ اس مالی امداد کے علاوہ امریکہ کی نئی حکومت پر کچھ ایسے لوگ اثر انداز ہونے لگے جو عدم تشدد اور بقائے باہمی و جمہوریت کے متعلق گاندھی اور نہرو کے زبانی دعووں سے مرعوب ہو گئے اور یہ نہ سمجھ سکے کہ ان کے قول و عمل میں ہمیشہ کس قدر تضاد رہا ہے اور ان غلط اثرات کا نتیجہ یہ نکلا کہ صدر کینیڈی کی حکومت بھارت کی طرف مائل ہونے لگی اور یہ اندیشہ پیدا ہو گیا کہ فوجی امداد کے قانون میں تبدیلی کے بعد امریکہ بھارت کو بھی فوجی امداد دینے لگے گا کیونکہ بھارت چینی خطرے کا بڑے زور شور سے پروپیگنڈہ کر رہا ہے۔

اہلِ پاکستان میں پہلے ہی یہ خیال پیدا ہونے لگا تھا کہ امریکہ کو صرف اپنے مسائل اور اپنے مفاد سے دلچسپی ہے۔ وہ یہ تو چاہتا ہے کہ اس کے حلیف اس کی پوری حمایت کریں لیکن وہ خود اپنے حلیفوں کی توقعات

پوری نہیں کرتا۔ ان کو یہ شکایت بھی کہ امریکہ بھارت کو پاکستان سے بہت زیادہ مالی امداد دیتا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ کشمیر کے بارے میں امریکہ کا طرزِ عمل اہلِ پاکستان کے لیے بہت مایوس کن رہا ہے۔ کشمیر کا مسئلہ پاکستان کا اہم ترین مسئلہ ہے اور جب پاکستان امریکہ کا حلیف اور مددگار رہے تو وہ جائز طور پر یہ توقع بھی رکھتا ہے کہ امریکہ اپنے اثر سے کام لے اور مسئلہ کشمیر کو حل کرانے کی موثر تدبیریں اختیار کرے۔ پاکستان کے لیے یہی بات کچھ کم خطرناک نہ تھی کہ بھارت امریکہ کی مالی امداد کو اپنی جنگی قوت بڑھانے پر صرف کر رہا ہے اور جب اس کو فوجی امداد ملنے کا اندیشہ بھی پیدا ہوا تو پاکستان اپنی سلامتی کے لیے زبردست خطرہ محسوس کرنے لگا۔ چنانچہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ جب امریکہ حلیف اور حریف میں امتیاز کو ختم کر رہا ہے تو پھر پاکستان اس کا حلیف بن کر امریکہ کے رقیبوں کی مخالفت کیوں مول لے اور غیر جانبدار رہ کر دونوں بلاکوں سے کیوں نہ فائدہ اٹھائے۔ چونکہ اس صورتِ حال سے پاکستان اور امریکہ کے تعلقات پر برا اثر پڑنے کا امکان تھا اس لیے صدر کینیڈی نے صدر ایوب کو بہت جلد امریکہ کا دورہ کرنے کی دعوت دی اور امریکہ کے نائب صدر جانسن کے الفاظ میں ۱۹۴۲ء میں مسٹر چرچل کے دورۂ امریکہ کے بعد صدر محمد ایوب خاں کا یہ دورہ سب سے زیادہ کامیاب رہا۔ صدر ایوب کے اس دورہ نے پاکستان اور امریکہ کے درمیان دوستی اور اتحاد کو مضبوط تر کر دیا۔ دونوں ملکوں کے سربراہوں اور اعلیٰ عہدہ داروں میں تفصیلی بات چیت ہو جانے کی وجہ سے ایک دوسرے کے مسائل اور نقطۂ نظر کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور وہ غلط فہمیاں اور شکایتیں دور ہو گئیں جو نئی امریکی حکومت کی پالیسی کے بارے میں پیدا ہو گئی تھیں۔ صدر پاکستان نے امریکہ کے صدر، امریکی حکومت، کانگریس کے ممبروں، پریس اور عوام سب کے سامنے بڑی صاف گوئی اور حقیقت پسندی سے کام لے کر نہایت مناسب اور موثر انداز میں تمام حقائق پیش کر کے یہ واضح کر دیا کہ پاکستان کو کن مسائل و مشکلات کا سامنا ہے اور ان کو حل کرنے کے لیے امریکہ کو کیا کرنا چاہیے۔ اور امریکہ پر اس کا خاطر خواہ اثر ہوا ہے۔

پنڈت نہرو چینی خطرہ کا پروپیگنڈہ کر کے امریکہ سے فوجی امداد بھی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ چین کی سرحد پر بھارت کی صرف ۱۷ فی صد فوج ہے لیکن پاکستان کی سرحدوں پر ۸۰ فی صد۔ اس سے صاف

ظاہر ہے کہ چین سے بھارت کو خطرہ نہیں بلکہ اصل خطرہ بھارت سے پاکستان کو ہے۔ اور اگر امریکہ سے بھارت کو فوجی امداد بھی ملنے لگے تو پاکستان کی سلامتی خطرہ میں پڑ جائے گی۔ بھارت اور پاکستان کے درمیان اختلاف کا سب سے بڑا سبب کشمیر کا مسئلہ ہے جس کو پاکستان کشمیری عوام کی مرضی کے مطابق اور جمہوری طریقہ سے حل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن بھارت کی روش اس کے برعکس ہے۔ کشمیر کی وجہ سے دونوں ملک اپنے بجٹ کا ایک بڑا حصہ دفاع پر خرچ کرتے ہیں، اور دونوں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل پڑی ہوئی ہیں۔ یہ صورتِ حال نہ صرف خطرناک ہے بلکہ اس کی وجہ سے وہ کثیر مالی امداد بھی ضایع ہو جائے گی جو امریکہ اس حصہ میں قیامِ امن اور تعمیر و ترقی کے لیے دے رہا ہے۔ صدر ایوب نے جب صحیح حالات سے آگاہ کر دیا تو صدر کینیڈی نے پاکستان کے دفاعی استحکام اور اس کی سالمیت اور آزادی کے تحفظ پر زور دیا اور یہ وعدہ کیا کہ امریکہ بھارت کو فوجی امداد نہیں دے گا۔ امریکی محکمۂ خارجہ نے بھی یہ واضح کر دیا کہ فوجی امداد کے قانون میں ترمیم کا مقصد افریقہ کے ان ملکوں کو اسلحہ فراہم کرنا ہے جو حال ہی میں آزاد ہوئے ہیں اور اس ترمیم کے تحت بھارت کو امداد نہ ملے گی۔ کشمیر کے بارے میں بھی صدر کینیڈی نے یہ یقین دلایا کہ امریکہ اقوامِ متحدہ کی قراردادوں کا حامی ہے جن میں کشمیر میں رائے شماری کے لیے کہا گیا ہے اور یہ وعدہ کیا کہ وہ کشمیر کے مسئلہ پر نہرو سے گفتگو کریں گے اور اس کے متعلق پاکستان سے مصالحت کرنے کے لیے بھارت پر زور دیں گے کیونکہ جب تک یہ مسئلہ حل نہ ہو گا اس سے ہر وقت اور ہر قسم کے خطرات کا امکان رہے گا۔ امریکی حکومت نے بھی مسئلہ کشمیر کے پُرامن اور منصفانہ تصفیے میں مدد دینے پر آمادگی ظاہر کی۔ چنانچہ جب یہ مسئلہ اقوامِ متحدہ میں پیش ہو گا تو امریکہ کی تائید حاصل ہو گی۔ صدر ایوب اور صدر کینیڈی کے درمیان گفت و شنید کے بعد جو مشترکہ اعلامیہ جاری کیا گیا اس میں کشمیر کا مسئلہ حل کرنے کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہوئے اس کا جلد تصفیہ ہو جانے کی توقع ظاہر کی گئی اور کشمیر کے بارے میں امریکی پالیسی میں یہ تبدیلی بڑی خوش آیند ہے۔ امریکہ نے پاکستان کے ترقیاتی منصوبوں کے لیے مالی امداد میں اضافہ کرنے اور سیم و تھور کے استیصال کے لیے امریکی سرمایہ اور فنی مشورہ دینے کا بھی یقین دلایا ہے جس کی پاکستان کو شدید ضرورت ہے۔

مشترکہ اعلامیہ میں آزاد اقوام کے درمیان قریبی تعاون و مفاہمت کی اہمیت واضح کی گئی ہے۔ اور ان کی آزادی اور عالمی امن و سلامتی کے لیے ان قوموں کے درمیان اتحاد اور اجتماعی سلامتی کے انتظامات کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ یہ مقصد بہت اہم ہے اور اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے جب آزاد اقوام کی قیادت کرنے والا ملک امریکہ اپنی خارجہ پالیسی میں حلیف و حریف کے فرق کو ملحوظ رکھے اور اپنے حلیفوں کی امداد اور ان کے اہم مسائل کو خود اپنی امداد اور اپنا مسئلہ سمجھے۔ امریکہ پر یہ ذمہ داری اس کی قائدانہ حیثیت نے عائد کر دی ہے۔ بقول صدر محمد ایوب خاں امریکہ کے دوست جس قدر طاقتور ہوں گے امریکہ کی طاقت میں اسی قدر اضافہ ہو گا۔ امریکہ پر عالمی ذمہ داریاں عائد ہیں جن سے وہ بچ نہیں سکتا۔ ان ذمہ داریوں کو نظر انداز کرنا شدید خطرات کو مول لینا ہے۔ امریکہ کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگر حالات خراب ہو گئے اور حقیقی خطرہ کا سامنا ہوا تو ایشیا میں صرف پاکستان ہی ایسا ملک ہو گا جس پر امریکہ اعتماد کر سکے گا۔ اور صرف یہی ملک امریکہ کے دوش بدوش کھڑا ہو گا۔ بشرطیکہ امریکہ بھی اس کا ساتھ دیتا رہے۔ اور کسی صورت میں بھی کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جو پاکستان کے مسائل کو دشوار بنا دے یا اس کی سلامتی کو خطرہ میں ڈال دے۔ اگر امریکہ ان باتوں کا لحاظ رکھے گا تو پاکستان سے اس کی دوستی روز افزوں اور مستحکم تر ہوتی جائے گی۔

مغربی پاکستان کا تاریخی شہر

ٹھٹھ

ٹھٹھ پاکستان کے نہایت قدیم شہروں میں سے ہے۔ اور کئی زبردست مملکتوں کا دار الخلافہ رہ چکا ہے۔ ایک زمانے میں یہ بہت بڑا تعلیمی ثقافتی اور تجارتی مرکز تھا جہاں دنیا کے مختلف حصوں سے طالب علم اور تاجر آیا کرتے تھے اب یہ ایک چھوٹا سا شہر اور اپنے ضلع کا صدر مقام ہے۔ لیکن اس کے تاریخی آثار، مقبرے اور مسجدیں اب بھی سیاحوں کی دلچسپی کا مرکز ہیں۔

بشیر احمد ڈار

ہندی فلسفہ

آج کل دنیا میں مغربی فلسفہ کا دور دورہ ہے حالانکہ مشرقی فلسفہ مختلف حیثیتوں سے اس سے بدرجہا
بہتر اور تشفی بخش ہے۔ مشرقی فلسفوں میں ہندوستان کا قدیم فلسفہ اپنی قدامت اور گہرائی اور وسعت کے لحاظ
سے سب سے زیادہ قابل توجہ ہے۔

ہندوستان کے فلسفہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عملی ہے محض نظری نہیں۔ مغرب
میں فلسفہ کا مفہوم محض نظری (THEORETICAL) ہے۔ انسان کی فطرت چونکہ ہر وقت قدرت
کی پیچیدگیوں کے متعلق سوال کرتی ہے اس لیے فلسفہ ان سوالوں کے جواب دینے کا نام ہے۔ یونان
میں فلسفہ کا آغاز محض اسی مستفسرانہ فطرتِ انسانی کا ظہور تھا۔ تھیلس (THALES) پارمینائیڈز
(PARMENIDES) اور زینو (ZENO) وغیرہ فلاسفۂ یونان کی تمام تر کوششیں
صرف اسی نظامِ کائنات کے مسائل کے سلجھانے میں صرف ہوئیں۔ اگرچہ بعض جگہ مثلاً سقراط اور افلاطون
کے فلسفہ میں عملی رنگ کافی طور پر نمایاں ہے لیکن ان کے بعد ارسطو نے دوبارہ فلسفہ کو محض نظری کر دیا۔
اور اس کے بعد آج تک کسی مغربی فلسفی نے فلسفہ کو عملی رنگ میں دنیا کے سامنے پیش نہیں کیا۔ مغرب
میں بکثرت فلاسفہ پیدا ہوئے۔ ان کے عقائد و اصول (خواہ وہ غلط ہوں یا صحیح) کا رنگ کبھی ان
کی عملی زندگی میں نمایاں نہ ہوا۔ ایک شخص مثلاً جان لاک (JOHN LOCKE) اگر عقلی دلائل
کی رو سے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں کسی چیز کی ہستی خواہ وہ مادی ہو یا روحانی بیش از لمحہ نہیں۔
تو جب ہم اس کے عمل کی طرف دیکھتے ہیں تو اس میں اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنے والے شخص میں
کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ لیکن ہندوستان کے فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ سرتاپا عملی ہے۔ فلسفہ

کی جو کتاب بھی ہندوستان میں لکھی گئی اس کا پہلا سوال دنیا کے مصائب اور تکالیف کے متعلق ہے۔ کوئی انسان خواہ امیر ہو یا غریب۔ عورت ہو یا مرد، بچہ ہو یا بوڑھا۔ اس عالمگیر رنج و غم سے فارغ نہیں گو تمام فلاسفۂ ہند میں یہ بات مشترک ہے لیکن مہاتما بدھ کی تعلیم بہت زیادہ اسی مضمون کو دہراتی ہے۔ بدھ فلسفہ کے تین عنوان ہیں:

ا۔ دنیا رنج و غم سے پُر ہے۔

ب۔ اس سے چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے۔

ج۔ وہ کیا طریقہ ہے؟

بالکل یہی سوالات ہیں جو باقی مذاہبِ فلسفہ میں بھی موجود ہیں۔ ہر ایک فلسفی اپنے خیال کے مطابق ایسا نظامِ فلسفہ پیش کرتا ہے جس کی پیروی سے انسان دنیا کے رنج و غم سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ فلسفہ کے جتنے مذاہب ہندوستان میں پھیلے بالکل عملی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ فلاسفہ کا مقصد محض انسان کی فطرت مستفسرانہ کو تشفی دینا نہ تھا بلکہ اسے دنیا کے مصائب سے چھٹکارا دلانا تھا۔ اس لیے فلاسفۂ ہند مغربی فلاسفہ کی طرح محض عالمِ بے عمل نہ تھے بلکہ علم کے ساتھ عمل سے بھی انہیں وافر حصہ ملا تھا۔

سب سے بڑا ضروری سوال جو ہر ایک فلسفی کے لیے بحث طلب تھا۔ یہ تھا کہ یہ عالم کیسے بنا؟ کیسے چل رہا ہے؟ اور اس کا انجام کیا ہوگا؟ کیا یہ عالم حقیقتِ مطلق (ULTIMATE REALITY) ہے؟ اور اگر نہیں تو وہ حقیقت کیا ہے؟ ان سوالوں کے جواب دو مختلف پہلوؤں سے دیے جا سکتے ہیں۔ ایک پہلو خارجی ہے جہاں ہمیں حقیقت کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے معقولات یا منکرات (OBJECTS OF THOUGHT) سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا پہلو داخلی ہے جہاں ہم بجائے معقولات کے نفسِ ناطقہ سے بحث شروع کرتے ہیں تمام مذاہبِ فلسفہ میں جو ہندوستان میں پیدا ہوئے، دوسرے پہلو کو اختیار کیا گیا ہے۔ آتمانم ودّھی یعنی نفس (روح) کو پہچان لو۔ اُن کی تعلیم تھی۔ اور یہی وجہ تھی کہ سب فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو علم النفس کی بنیاد پر کھڑا کیا۔

لیکن اس بیان سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ چونکہ ہندوستانی فلاسفہ نے مباحثِ فلسفیانہ کو داخلی پہلو سے دیکھا تو اس لیے انہوں نے خارجی مباحث کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ بلکہ جب ہم تاریخِ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ ہند اس زمانے میں بھی خارجی علوم و فنون مثلاً سپہ گری، شاعری، موسیقی، علم ہیئت، علم طبیعی و کیمیا، علم الحساب اور علم طب میں ماہر کامل تھے۔

چونکہ انہوں نے داخلی پہلو ہی کو زیرِ بحث لیا، اور خارجی پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس لیے ضروری تھا کہ فلسفہ میں ان کا نقطۂ نگاہ تصوریت (IDEALISM) ہوتا۔ اور چونکہ نظامِ فلسفہ کو ہمیشہ (SYNTHETIC) شکل میں پیش کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے تصوریت کے ساتھ واحدیت (MONISM) بھی اس کا لازمی نتیجہ تھی۔ چنانچہ ان دو مختلف میلانوں کا ماحصل ایک طرف تصوریت کا ظہور اور دوسری طرف واحدیت کا نشو و نما تھا۔ ہندوستان کے تمام مختلف مذاہبِ فلسفہ میں یہ دونوں اجزا پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ بعض جگہ ظاہراً ان کے مخالف رائے بھی موجود ہوتی ہے۔ اس تصوریتِ واحدی (MONISTICIDEALISM) کی تین مختلف حالتیں ہیں جو ہندوستانی فلسفہ میں ظاہر ہوئیں:

ا۔ غیر ثنویت یا لااودیت

ب۔ واحدیتِ خالص

ج۔ واحدیتِ معتدلہ (ترمیم شدہ)

پہلی قسم کا پیش کرنے والا شنکر اچاریہ ہے جس کے نزدیک روح ایک ازلی و غیر فانی چیز ہے اور تین مختلف انسانی حالتوں یعنی جاگنا، سونا اور خواب دیکھنا ہر ایک میں بدستور قائم رہتی ہے روح کے بالمقابل خارجی دنیا کی اشیاء بھی ہیں جو فانی اور ضائع ہونے والی ہیں۔ برہما (خدا) یا مطلق، جو شنکر کے نزدیک حقیقت ہے ہمارے ادراکِ عقل سے بالاتر ہے۔ اگر کوئی ذریعہ اس کے معلوم کرنے کا ہے تو وہ وجدان (INTUITION) ہے۔ لیکن دوسری طرف جو کچھ ہمیں خارجی دنیا میں دکھائی دیتا ہے وہ اگرچہ موجود ہے اور اس کی ہستی سے ہم انکار نہیں کر سکتے۔ لیکن

وہ حقیقت نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں (یعنی برہمن اور دنیا) کا تعلق کیا ہے؟ اس کا جواب شنکر کے پاس سوائے لفظ مایا کے اور کچھ نہیں۔ یعنی ان دونوں کا تعلق اگرچہ ہمارے عقلی نقطۂ نگاہ سے کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف محض باطل لیکن پھر بھی کچھ ہے جس کو ہم نہیں بیان کر سکتے۔

یہ ادویت کا نظریہ ہے۔

ب۔ لیکن بعض فلاسفر اس نقطۂ نگاہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک "مایا" درحقیقت لاعلمی کو چھپانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حقیقت اور دنیائے فانی کا تعلق کسی عمدہ پیرائے میں بیان کیا جائے۔ یہ تو ہم کہنے سے رہے کہ دنیا برہما میں کچھ اضافہ کرنے سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ اس سے حقیقت میں نقص لازم آئے گا۔ اس لیے ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ ایک اصولِ منفی (NEGATIVE PRINCIPLE) ازل سے موجود تھا اور یہ اسی کی کارفرمائی تھی کہ دنیائے فانی کا ظہور ہوا (یعنی برہما سے کچھ نفی ہونے کے بعد دنیا پیدا ہوئی)۔

اس گروہ کے مطابق بھی ہماری عقلِ محض اس قابل نہیں کہ وہ حقیقت کو معلوم کر سکے۔ اس کے لیے اس سے اعلیٰ قوت چاہیے۔ جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں جس سے حقیقت کا محض علم ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اس کا عملی تجربہ ہوتا ہے۔

ایسی واحدیت ہمیں بعض اپنشدوں میں ملتی ہے اور ان کے علاوہ نگارجون اور شری ہرش میں بھی پائی جاتی ہے۔ مغرب میں پارمینا ئیڈز، افلاطون، اسپینوزا، پلاطینس، بریڈلے اور برگساں وغیرہ کے خیالات میں بھی ملتی ہے۔

ج۔ اس گروہ کا نقطۂ نگاہ پہلے دو گروہوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس گروہ کے سربراہ ہندوستان میں رامانوج اچاریہ اور مغرب میں ہیگل ہیں۔

شنکر اچاریہ کی رائے ہے کہ برہما (BEING) صرف حقیقت ہے اور باقی تمام

باطل لیکن یہ وجود ہماری عقل اور فکر سے بہت بالا ہے اور صرف وجدان ہی اس کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر اس گروہ کے نزدیک برہما خواہ وجدان کے نزدیک کچھ ہی ہو لیکن فکر وعقل (INTELLECT) کے لیے محض تجرید مطلق ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ انسانی دماغ کے لیے وجدان کا یہ فیصلہ کہ "صرف برہما کا وجود حقیقت ہے" یہ معنی رکھتا ہے کہ دنیا میں کچھ نہیں۔ ہمارا تفکر اشیائے مقرونہ (CONCRETE) سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے لیے ہر مثبت میں منفی مضمر ہے۔ جب ہم ایک چیز کی نفی کرتے ہیں۔ تو اس نفی میں ان چیزوں کے غیر کا اثبات لازم آتا ہے۔ ہر شے مقرونہ حادث ہے جس میں عدم و وجود۔ اثبات و نفی ہر دو موجود ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک خدا کا مفہوم بھی اسی قسم کا ہے۔ خدا یا وجود (BEING) وہ ہے جس کے اندر عدم (NON BEING) بالقوہ (POTENTIALLY) موجود ہو۔ یعنی ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ شنکراچاریہ کے نظریہ کے مطابق ہم برہما اور دنیا کا تعلق نہ بیان کر سکتے ہیں اور نہ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس نظریہ کے مطابق یہ تعلق بالکل واضح ہے دونوں درحقیقت ایک ہیں۔ خدا اگر بنیاد ہے تو دنیا اس پر عمارت۔ خدا اگر حقیقت ہے تو دنیا اس حقیقت کا مظہر۔

ان تمام مسائل کی تفصیل و تشریح اپنے اپنے مقام پر کی جائے گی۔

فلسفۂ ہندی کے مختلف دور

فلسفۂ ہندوستان کی تاریخ کو ہم چار مختلف زمانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) ویدوں کا زمانہ (۱۵۰۰ سنہ ق م سے لیکر ۶۰۰ سنہ ق م تک)، اس زمانہ میں آریہ قوم ہندوستان میں آباد ہوئی۔ اور آہستہ آہستہ اس کا تمدن یہاں پھیلنا شروع ہوا۔ اسی زمانے میں جنگلوں میں درسگاہیں قائم کی گئیں۔ اور فلسفے کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے منتر لکھے گئے۔ بعد میں برہما اور آخر میں اپنشد۔ اگرچہ ہم اس زمانے کی تعلیم کو اصطلاحاً فلسفہ نہیں

کہہ سکتے لیکن پھر بھی جو کچھ ہوا وہ فلسفہ کی تمہید ضرور تھا۔

(۲) زمانہ شجاعت (۶۰۰ ق م سے لیکر ۲۰۰ ق م تک)۔

یہ زمانہ قدیم اپنشدوں کی تصنیف کے وقت سے شروع ہوتا ہے اور مذاہب فلسفہ کے ابتدائی زمانہ تک جاتا ہے۔ مہابھارت اور راماین اسی زمانہ کے خیالات کی یادگار ہیں۔ ایک طرف بدھ مت نے اس زمانے میں اپنشدوں کی تعلیم سے فائدہ اٹھایا۔ اور دوسری طرف بھگوت گیتا جیسی بے مثل کتاب انہی اپنشدوں کی تعلیم کے تحت میں دنیا کے سامنے نمودار ہوئی۔ مختلف مذاہب مثلاً بدھ مت، جین مت، شومت اور وشنومت سب اسی زمانہ کی یادگار ہیں۔ ان کے علاوہ چھ درشنوں یا مذاہب فلسفہ کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوتی ہے۔

(سوتروں کا زمانہ (۲۰۰ ق۔م)

سوتر ایک طرز تحریر (اسٹائل) کا نام ہے جو اس زمانہ میں مصنفین نے اختیار کیا۔ اس طرز تحریر سے وسیع سے وسیع معانی کو بالکل چھوٹے چھوٹے فقروں میں بیان کر دیا جاتا تھا۔ اس لیے سوائے مصنف کے اس کا سمجھنا بھی بہت مشکل ہے۔ چنانچہ انہی مشکلات کو مدِ نظر رکھ کر ایک ایک سوتر پر بے شمار شروح تصنیف کی گئیں۔ اور اصل سوتروں کی بجائے ان کی شرحوں کو زیادہ وقعت دی گئی۔ اور دی جاتی ہے۔ مثلاً ویدانت سوتر کے مقابلہ میں شنکر آچاریہ اور رامانج اچاریہ کی شروح زیادہ مشہور ہیں۔

لیکن اس دور کی ایک اور خصوصیت قابلِ غور ہے۔ اس زمانے سے پہلے فلسفہ کے مباحث اگرچہ موجود تھے لیکن ان پر تنقیدی نظر نہیں ڈالی گئی تھی۔ مغربی فلسفۂ جدید کی تاریخ سے ظاہر ہے کہ اگرچہ ڈیکارٹ (DESCARTES) اور اسپنوزا وغیرہ فلاسفر ایک طرف اور لاک بارکلے، اور ہیوم دوسری طرف، ان سب نے فلسفیانہ مباحث میں بڑے زور شور سے حصہ لیا۔ لیکن نظریۂ علم (THEORY OF KNOWLEDGE) پر کسی نے توجہ نہ کی۔ اگرچہ لاک وغیرہ فلاسفر نے بظاہر فلسفہ کی اس شق پر بحث کی لیکن جیسا کہ کانٹ نے بعد میں ثابت کیا وہ ان کا نظریۂ علم

نہ تھا۔ نظریۂ علم کا موضوع ہمارے نفس کی وسعتِ علم ہے یعنی ہم کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں؟ لیکن جس چیز کو لاک اور اس کے دوسرے پیرووں نے لیا وہ منبعِ علم تھا۔ یعنی ہمارا علم کہاں سے شروع ہوتا ہے؟ یعنی ہم کسی چیز کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں؟ اور یہ دو بحث بالکل مختلف ہیں۔ فلسفۂ جدید میں پہلا شخص کانٹ (KANT) ہے جس نے نظریۂ علم کی صحیح تاویل کی۔ اور اس کی بحث کو مابعد الطبیعیات کی بحث سے مقدم رکھا۔

چنانچہ جس طرح کانٹ نے یہ پہلا قدم اٹھایا اسی طرح اس دور میں بھی یہ کام پہلی دفعہ عمل میں آیا اور فلسفہ کی تمام شقوں پر بحث کی گئی۔

(۴) دورِ شارحین

اس چوتھے دور اور تیسرے دور میں کوئی حدِ فاصل قائم نہیں کی جا سکتی لیکن یہ وہی زمانہ ہے جس میں ہندوستان کے بہترین سے بہترین اور قابل ترین فلاسفر دنیا کے سامنے نمودار ہوئے۔ مثلاً کمارل بھٹ، شنکر، رامانوج، مادھو، وشیستی، ادائین، جے انت، دجنا، بھکشو، اور رگھوناتھ وغیرہ۔ لیکن یہی وہ زمانہ ہے جس سے ہندو فلسفہ کا تنزل شروع ہوا۔ کیونکہ مصنفین قدیم نے اپنے اپنے اوریجنل خیالات سے دنیا کو متمتع کیا۔ لیکن اس دور میں سب سے زیادہ کام صرف گذشتہ باتوں کی شرح تھا۔ اگرچہ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ بعض شارحین نے اپنی تصانیف میں محض کورانہ تقلید ہی پر قناعت نہیں کی۔ لیکن پھر بھی ایسی مثالیں کم ملتی ہیں۔ زیادہ تر اس دور کا انحصار تقلید پر ہے۔ اور جب تقلید کا آغاز ہو تو تنزل ایک لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ بجائے اصلی فلسفیانہ مباحث کے اس دور میں صرف ظاہری آرائش کی فکر دامنگیر تھی۔ بجائے فلسفیانہ معانی پر غور کرنے کے محض لفظوں اور اصطلاحوں کے جھگڑے اور موشگافیاں نظر آتی ہیں۔

دورِ اوّل: یعنی ویدوں کا زمانہ

وید ہندوستان کی مذہبی کتابیں ہیں۔ اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ ویدوں سے پرانی کوئی کتاب آج دنیا کے صفحہ پر موجود نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ ویداں

مکمل حالت میں جس میں وہ رشیوں پر اُترے تھے، موجود نہیں۔ ویدوں کی تعداد صرف چار ہے۔
رگ وید، سام وید، یجر وید اور اتھروید۔ پہلے تین وید زبان اور مضمون کے لحاظ سے ایک جیسے
ہیں صرف اتھروید ان سب سے مختلف ہے۔

رگ وید ان سب ویدوں میں سے فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ جب
آریہ ہندوستان میں وارد ہوئے تو انھیں مختلف قسم کے مذہبی گروہوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔
جن کا طریقۂ عبادت اور طریقۂ زندگی بالکل مختلف تھا۔ اس لیے انھیں خوف پیدا ہوا کہ وہ تمام
منتر جو ان میں زمانۂ قدیم سے رائج تھے ضائع نہ ہو جائیں۔ انھی منتروں کے مجموعہ کا نام رگ وید
ہے۔ یہ اس زمانہ کی یادگار ہے جب آریہ ابھی ہندوستان میں آئے ہی تھے۔ اور صرف پنجاب
کے میدانوں تک ہی محدود تھے۔

سام وید درحقیقت رگ وید کے منتروں کو مختلف پیرایوں سے اکٹھا کر کے بنایا گیا ہے۔
اور اسی طرح یجر وید۔ منتروں کے یہ دونوں مختلف مجموعے صرف اس لیے تیار کیے گئے تھے۔ تاکہ
قربانی (یگیہ) کے موقع پر ان کا ورد بآسانی ہو سکے۔ ان کا زمانۂ تصنیف رگ وید کے بعد کا ہے۔
جب آریہ پنجاب کی وادی سے نکل کر مشرق کی طرف دریائے گنگا کی وادی میں جا پہنچے۔

اتھروید رگ وید کی طرح ایک علاحدہ حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن مذہبی نقطۂ نگاہ سے اس
کی وقعت پہلے تینوں ویدوں سے کم ہے۔ کیونکہ مدت تک اس کو وید تسلیم ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور
نہ اسی لیے اسے معتبر مانا جاتا تھا۔ اور نہ اس پر کوئی شرح لکھی گئی۔ مگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے
رگ وید سے دوسرے درجہ پر ہے۔ اس کی طرزِ تحریر (STYLE) اور اس کے مضامین
رگ وید کی طرزِ تحریر اور مضامین سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ رگ وید کے بہت بعد کے زمانہ کی تصنیف
ہے۔ وہ زمانہ جب آریوں نے محکوم قوموں کو اپنے مذہب و تمدن میں ملانے کے لیے ان کے رسوم
مذہبی و معاشرتی کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا۔ چنانچہ اتھروید جو مذہب پیش کرتا ہے وہ رگ وید
کے مذہب سے بہت فروتر ہے۔

ہر ایک وید پھر تین حصوں پر مشتمل ہے :-

(۱) منتر (۲) برہمن اور (۳) اپنشد

منتروں کے مجموعے کا نام سہتا ہے - برہمنوں میں مذہبی احکام اور اوامر و نواہی کے متعلق بحثیں موجود ہیں - اپنشد اور ارنیکا ، برہمنوں کے آخری حصوں کا نام ہے - جن میں فلسفیانہ مضامین پر بحث ہوتی ہے - برہمنوں میں صرف وہ مسائل ہیں جن کی پیروی ایک گرہستی کو لازم ہے لیکن جب بڑھاپے میں لوگ دنیا چھوڑ کر جنگلوں میں چلے جاتے ہیں تو ان کی رہنمائی کے لیے ارنیکا ہیں - منتر شاعروں کے دماغ کا نتیجہ ہیں - برہمن رشیوں اور پنڈتوں کے دماغ کا - اور اپنشد فلاسفہ کے خیالات کا نتیجہ ہیں -

جیسا کہ ابھی بیان کر دیا گیا ہے کہ فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے صرف رگ وید اور اتھروید ہی قابل ذکر ہیں - اس لیے صرف انہی کا ذکر اس میں اور آیندہ مضمون میں کیا جائے گا -

رگ وید

دنیا میں جتنے علوم ہیں ترقی کے مختلف درجات سے گزر کر آج اپنی موجودہ حالت میں ہم کو نظر آ رہے ہیں - مثلاً کیمسٹری (CHEMISTRY) کا پہلا درجہ کیمیا کی تلاش تھی - جب لوگ بجائے موجودہ طرزِ تحقیق کے صرف سنگِ پارس کے لیے مختلف اشیاء کو مختلف طریقوں سے تقسیم (ANALYSIS) کیا کرتے تھے - موجودہ علم ہیئت کی پہلی صورت علم نجوم تھا - اسی طرح فلسفہ کے پیشرو علم الاصنام اور مذہب ہیں - چنانچہ اسی اصول کے مطابق اگر ہم کو کسی قوم کے فلسفہ پر غور کرنا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے پہلے اس کے مذہب پر نگاہ ڈالی جائے - مذہب بھی دنیا کی دیگر اشیاء کی طرح ارتقاء کی مختلف منازل سے گزرتا ہے - لیکن اگر مذہب کی حقیقی ابتداء (ORIGIN) یا اس کی پہلی منازل دیکھنا ہو تو رگ وید سے بہتر کوئی کتاب دنیا میں موجود نہیں - ہومر (HOMER) کی تصانیف میں اور عہدِ عتیق کے پرانے ملفوظات میں ہمیں مذہب کی ترقی کے بعد کی منازل نظر آتی ہیں - لیکن صرف ہندوستان

ہی میں مذہب اپنی اولین حالت میں جلوہ افروز ہے۔

جب ہم ان منتروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو چیز نظر آتی ہے وہ ان کی اکثریت پرستی (POLYTHEISM) ہے۔ بے انتہا دیوتاؤں کے نام ہیں جن کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں کہیں کہیں ایسے منتر بھی ملتے ہیں جن میں خدائے واحد کی پرستش کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ صرف رگ وید ہی میں ہمیں مذہب کی تین مختلف منازلِ ارتقا نظر آتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

ا۔ اکثریت پرستی (یا پولی تھی ازم) یعنے بہت سے خداؤں کی پرستش

ب۔ وحدانیت (یا مونو تھی ازم) یعنے صرف ایک خدا کی پرستش

ج۔ وحدیت (یا مونزم) یعنے صرف وجود واحد حقیقی ہے۔

(۱) اکثریت پرستی: رگ وید میں بے حد دیوتاؤں کا نام آتا ہے۔ اور پروفیسر رادھا کرشن کے الفاظ میں "انسانی دماغ کی خداگری" کا بہترین نمونہ ہے۔ ذیل میں صرف چند دیوتاؤں کے نام درج کیے جاتے ہیں جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ان دیوتاؤں کی سیرت (CHARACTER) کیا ہے۔ اور مذہب جس کو رگ وید نے پیش کیا ہے، کیسا ہے۔

ا۔ ورُون دیوتا۔ اس کا مادہ ہے "ور" جس کے معنے ہیں "ڈھانکنا"۔ یہ آسمان کا دیوتا ہے۔ ایرانی ہورمزد اور ورون دیوتا دراصل ایک ہی ہیں۔ مِترا اس کا دوست ہے۔ اور جب ان دونوں کا نام اکٹھا آتا ہے تو اس سے مراد رات اور دن، نور و ظلمت ہوتی ہے۔ ورون آہستہ آہستہ ترقی کر کے اخلاقی دیوتا (یعنے وہ دیوتا جو محافظِ اخلاق ہے) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ وہ گنہگاروں کو سزا دیتا اور توبہ کرنے والوں کو بخش دیتا ہے۔

اگرچہ ستیارتھ پرکاش (ترجمہ اردو ص ۲۴۸) میں لکھا ہے کہ ایشور گناہ معاف نہیں کرتا لیکن رگ وید کے ہر اس منتر میں جو ورون دیوتا سے منسوب ہے، ہم یہی ایک چیز پاتے ہیں گناہوں سے توبہ اور استغفار۔ وشنو اور بھگوت فرقے جنھوں نے بھگتی کے اصول پر بہت زور دیا ہے

درحقیقت اسی وردن دیوتا کی عبادت کی صدائے بازگشت ہیں۔ جس میں گناہ کا احساس اور خدائے رحیم کی بخشش کی امید داری ہر وقت نمایاں تھی۔

وہ قانونِ اخلاق جس کا وہ محافظ تھا، رتہ کہلاتا ہے۔ رتہ لغوی معنوں کے لحاظ سے دنیا کی اشیا کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور افلاطون کے تصورات (IDEAS) سے مشابہ ہے۔ جس طرح افلاطون کے نزدیک دنیا کی ہر شے محسوس یا غیر محسوس، بے حقیقت اور باطل تھی اور اصل حقیقت وہی تصورات تھے، اسی طرح یہ دنیائے مادی اسی رتہ کا ایک پرتو یا عکس ہے جو تمام تبدیلیوں میں یکساں اور ثابت ہے۔ اور چونکہ وہ سب اشیاء کا بنیادی اصول ہے اس لیے ضروری ہوا کہ وہ ان اشیا یعنی مادی دنیا سے مقدم ہو۔ لیکن یہی رتہ ترقی کے منازل طے کرتے ہوئے طبیعی قانون کے بجائے خدائے واحد کے "ارادے" (WILL) کا مظہر اور پھر اخلاق و نیک چلنی کے قانون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ رتہ کے لغوی معنے تھے سورج چاند، ستارے، دن رات، صبح و شام۔ غرض تمام مظاہر طبیعی کی مقررہ روش" لیکن بعد میں وہ قانونِ اخلاق تسلیم کیا گیا جس کی پیروی ہر بشر و دیوتا کے لیے لازمی تھی۔ چنانچہ اسی لیے وردن دیوتا جو پہلے ایک قانونِ طبیعی کا محافظ تھا بعد میں قانونِ اخلاق (رتہ) کا محافظ قرار پایا۔

۲۔ سوریہ، سورج کا دیوتا ہے۔ سورج کی تپش اور روشنی کوئی کم عالمگیر نہ تھی کہ آدمی قدیم الایام میں اس سے مرعوب نہ ہوتا۔ چنانچہ وہ مرعوب ہوا اور سورج کی پرستش یونانی اور ایرانی ہر دو مذاہب کا لازمہ قرار پائی۔ سورج کی طرف بہت سی ما فوق الادراک قوتیں منسوب کی گئیں۔ وہ دنیا کا نگہبان ہے۔ وہی لوگوں کو کام کے لیے بیدار کرتا ہے۔ اندھیرا دور کر کے روشنی پیدا کرتا ہے۔ اور انہی بے مثل قوتوں کی وجہ سے اسے دنیا کا خالق اور منتظم قرار دیا گیا۔

۳۔ وشنو، یہ تین کروں کا خدا ہے۔ زمین، آسمان اور علاء اسفلٰے کو گھیرے ہوئے ہے رگ وید میں وشنو کا رتبہ اگرچہ بہت معمولی ہے لیکن اس کا مستقبل بہت شاندار معلوم ہوتا ہے۔

وشنومت کی ابتدا رگ وید ہی سے شروع ہوتی ہے۔ جہاں وشنو کو بہت سریہ (یعنے جسم عظیم کا مالک) کے نام سے پکارا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تمام روئے زمین کو تین بار صرف مصیبت زدہ آدمیوں کی مدد کے لیے طے کیا تھا۔

۴۔ اوتی: اس کے لغوی معنے لامحدود ہیں۔ اور یہ اس لامحدود ہستی کا نام ہے جو ہم کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اوتی آسمان ہے، ماں ہے، باپ ہے، اور بیٹا ہے۔ اوتی ہی تمام دیوتاؤں کا مبداء ہے اور اوتی ہی وہ ہے جو پیدا ہو چکا ہے اور آئندہ پیدا ہوگا۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اوتی دیوتا دراصل سانکھیہ مذہب کی پراکرتی کا پیشرو ہے۔ یعنے جو مفہوم سانکھیہ میں پراکرتی ادا کرتی ہے وہی مفہوم اس دیوتا سے مراد ہے۔

۵۔ اگنی: اگنی آگ کا دیوتا ہے۔ اور اندر دیوتا سے صرف دوسرے درجہ پر۔ اس کے نام تقریباً ۲۰۰ منتر منسوب ہیں۔ اس کی جسمانی شکل بہت خوفناک دکھائی گئی ہے۔ اس کے دانت بہت تیز اور کاٹنے والے ہیں۔ لکڑی یا گھی اس کی خوراک ہے۔ جب وہ حملہ کرتا ہے تو اس کا راستہ سیاہ ہوتا ہے۔ اور اس کی آواز بجلی کی طرح کڑکتی ہے۔

آگ نہ صرف زمین پر ہوتی ہے۔ بلکہ سورج، صبح اور بجلی کی شکل میں آسمان پر بھی ہوتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے وہ دیوتا اور آدمیوں کے درمیان ایک واسطہ یا وسیلہ ہو جاتا ہے جس کی مدد سے اندر دیوتا اور ورون دیوتا وغیرہ کو مدد کے لیے پکارا جاتا ہے۔

۶۔ اندر بجلی کی کڑک کا دیوتا ہے اور چونکہ تمام مظاہر طبیعی میں سے یہ زیادہ دہشت انگیز ہے اس لیے اس کا دیوتا اندر بھی بڑا زبردست ہے۔ اگر ان منتروں کا بغور مطالعہ کیا جائے جو رگ وید میں اس کے نام کی طرف منسوب ہیں تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی ہر دلعزیزی دوسرے دیوتاؤں سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس کی طبیعی پیدائش تو ظاہر ہے وہ دریاؤں اور بادلوں سے پیدا ہوا ہے۔ وہ بجلی کی کڑک کا آقا اور ظلمت کو شکست دینے والا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ اس منزل طبیعی سے ترقی کر کے روحانیت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے اور

عالم اور مخلوق کا خدا تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ سمیع اور علیم ہے۔ چونکہ اس زمانہ میں آریہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کے ساتھ جنگ وجدال میں مشغول تھے اس لیے اندر ان کا جنگی دیوتا قرار پایا۔ اور چونکہ وردن دیوتا جس کی سیرت کا بہترین حصہ صلح جوئی، حلیم طبعی، اور شاہانہ سکون تھا اس لیے اندر نے اس کی جگہ پر بھی قبضہ پالیا۔

اس مختصر سی روداد سے صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام دیوتا کیا تھے۔ وہ محض مظاہر طبیعی اور قوائے طبعیہ کا مجسمہ تھے۔ آدمی اپنی حیوانی حالت سے گذر کر جب انسانی حالت میں داخل ہوا تو اس نے اپنے ارد گرد مختلف قوائے طبعیہ کو دیکھا جن پر اس کی زندگی کا انحصار تھا۔ زمین آسمان، ہوا، بارش، کڑک وغیرہ ان کی طرف نہ صرف اس نے انسانی قوت ارادی منسوب کی، بلکہ اس سے نفس انسانی یا خودی، انسانی خواہشات اور کمزوریاں بھی منسوب کیں۔ اس کے بعد انھی مجسم قوائے طبیعی کو اخلاقی قانون کا محافظ سمجھا گیا۔ چنانچہ یہ تمام دیوتا دو مختلف قسم کے اجزا سے مرکب تھے (۱) طبیعی اور (۲) اخلاقی۔ مگر مذہب بہتر وہ ہے جس میں اخلاقی عنصر، طبیعی عنصر پر غالب ہو۔ اگر اس معیار پر رگ وید کے مذہب کو جانچا جائے تو صاف ظاہر ہوگا کہ وہ اتنا بلند رتبہ نہیں کیونکہ رگ وید کے دیوتا اگر ایک طرف اخلاق کے نگہبان تھے تو دوسری طرف بہت زیادہ عنصر نہ صرف قوائے ماورائے انسانی کا بلکہ خود پرستی کا عنصر بھی ان میں موجود تھا۔ اسی نقص کی وجہ سے ویدوں کا پرانا طریقہ عبادت مقبول نہ ہو سکا

ب۔ وحدانیت

جیسے یونان میں زینوفانیس (XEMO PHNES) نے یونانیوں کے بے شمار دیوتاؤں کے بجائے خدائے واحد کا مفہوم اول اول پیش کیا اور جس سے یونانی فلسفہ کے پہلے حقیقی مذہب (ELATICISM) کا آغاز ہوا۔ اسی طرح ہندوستان میں بے شمار دیوتاؤں کے ہوتے ہوئے لوگوں کے دل میں وحدانیت کی طرف رغبت پیدا ہوئی۔ اور یہی درحقیقت فلسفہ کے آغاز کا پہلا نشان ہے۔ اگر قدرت کے بے شمار مظاہر کے لیے بے شمار

دیوتاؤں کی ضرورت تھی تو قانونِ فطرت کی وحدت (UNITY) اور اشتراک (UNIFORMITY) اس کی متقاضی تھی کہ خدا صرف ایک ہو جو سب پر حکمران ہو۔ چنانچہ ورون دیوتا کی پرستش درحقیقت اسی مقصد کی طرف ایک قدم تھا۔ مختلف صفاتِ اخلاقی و روحانی مثلاً عدل، رحم اور نیکی وغیرہ اس کی طرف منسوب کیے گئے لیکن خالص وحدانیت اور اکثریت پرستی دیولوتھی ازم کے درمیان ایک منزل اور بھی ہے جو ہمیں رگ وید کے منتروں میں نظر آتی ہے۔ اس منزل کا نام میکس میولر نے ہینوتھی ازم (HENOTHEISM) رکھا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ باری باری صرف اس ایک دیوتا کی پرستش کرتے جس کی اس وقت ضرورت ہوتی۔ اور باقی دیوتا بالکل فراموش کر دیے جاتے۔ چنانچہ جب بارش کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف بارش کے دیوتا کی پرستش ہوتی تھی۔ لیکن اگر کچھ دیر بعد دھوپ کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف سورج کے دیوتا کی واحد پرستش کی جاتی۔ غرض کہ کبھی ورون دیوتا سب سے بڑا درجہ حاصل کر لیتا۔ کبھی اندر اور کبھی اگنی۔ اس طرزِ عمل کو اگرچہ ہم خالص وحدانیت نہیں کہہ سکتے لیکن پولی تھی ازم یعنی اکثریت پرستی بھی نہیں کہا جا سکتا۔

ہینوتھی ازم کے بعد اصلی وحدانیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس زمانے میں رشی اس دنیا کی علتِ واحدہ (یعنی خالقِ واحد) کی تلاش میں سرگرداں تھے جو قدیم دازلی ہو۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے صرف ایک راستہ کھلا تھا یعنے تمام دیگر دیوتاؤں کو صرف ایک بڑے دیوتا کی قیادت میں پیش کیا جائے اور وہ تمام دیوتا اس کی طرف سے مختلف کاموں پر مامور ہوں۔ چنانچہ اس طرح ان کا مقصد بھی حل ہو گیا اور گذشتہ روایتیں بھی محفوظ رہ گئیں۔

وہ خالقِ واحد جس کی تلاش کا ذوق کئی ایک منتروں سے ظاہر ہوتا ہے آخرکار پرجاپتی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ برہمنوں میں مختلف مواقع پر کئی منتروں کے ورد کی فرمائش کی گئی ہے اور یہ منتر ان برہمنوں کے مطابق وہ تھے جو پرجاپتی نے دنیا کو پیدا کرنے کے وقت استعمال کیے تھے اور یہ تمام منتر عام طور پر اس طرح شروع ہوتے ہیں:

"ابتداء میں صرف یہ جانتا تھا ..... وغیرہ"

۳۔ وحدت (MONISM)

جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت پرستی (دیکھئے پولی تھی ازم) کا سبب انسانی فطرت مستفسرانہ تھی۔ یہ ہر شے اور ہر مظہر قدرت کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے تھی۔ رات کو سورج کہاں جاتا ہے۔ دن کو ستارے کہاں ہوتے ہیں؟ سورج گر کیوں نہیں پڑتا؟ ہوا کہاں سے آتی ہے اور کہاں جاتی ہے؟ یہی وہ سوالات تھے جو اکثریت پرستی کا باعث ہوئے اور ان سوالات کے جواب دینے میں لوگوں نے مختلف دیوتاؤں کی ہستی پیش کی۔ لیکن یہ انسانی دماغ کے ارتقاء کا صرف پہلا دور تھا۔ جب انسان نے اور ترقی کی تو یہ اکثریت پرستی ان کو ان جوابات سے مطمئن نہ کر سکی۔ اب سوال یہ پیدا ہوا کہ ان تمام دیوتاؤں میں سے سب سے بڑا کون ہے؟ یہ زمانہ شبہات و شکوک کا تھا۔ اور پرانے خیالات بدل رہے تھے۔ چنانچہ رگ وید کے بعض بعد کے منتروں میں یہ تبدیلی صاف طور پر نمایاں ہے۔ ایک منتر میں شاعر صلہ رحمی کا ذکر بغیر کسی دیوتا کا نام لیے ہوئے کرتا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی قانون کی حفاظت اب ان کے سپرد نہیں رہی۔ ایک دوسرے منتر میں جو اندر کے نام منسوب ہے شاعر کہتا ہے:

> "وہ خطرناک دیوتا جس کی ہستی کے متعلق لوگوں کو شک ہے اور پوچھتے ہیں کہ وہ کہاں ہے؟ نہیں بلکہ واضح لفظوں میں اس کی ہستی سے انکار کرتے ہیں! وہی ان کو تباہ کرے گا۔"

ایسے شکوک کئی جگہ منتروں میں ملتے ہیں۔ اور بعض جگہ تو سارے کے سارے منتر میں دیوتاؤں اور ان کی پرستش کرنے والوں کا تمسخر اڑایا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ دیوتاؤں کا رعب و دبدبہ زائل ہو رہا تھا حتیٰ کہ اپنشدوں کے زمانہ میں تو یہ دیوتا بالکل غائب ہی ہو گئے۔ یہاں تک کہ دوسرے دور (دیکھئے وید و وحدانیت) کے خالق واحد کی ہستی بھی مشکوک ہو گئی۔ خدا کو انسانی شکل اور انسانی صفات (ANTHROPOMOPHIC)

میں پیش کرنا بھی اس دور کے فلسفیانہ دماغ کے لیے ناقص تھا خواہ خدا کا تصور ایک وحشی کی طرح ظالم انسان کا سا ہو۔ یا مہذب لوگوں کی طرح جن کے نزدیک خدا مہربانی اور انصاف کرنے والا اور ساری روئے زمین کا خالق و محافظ ہے۔ یہ ہر دو تصور انسانی (ANTHROPOMORPHIC) ہیں اور اس لیے فلسفہ کے معیار کی رو سے ناقص۔ اس لیے اس دور میں بجائے وحدانیت کے وحدیت نے ترقی پکڑی۔

اس نظریہ کی پیروی میں انھوں نے اس اصول مرکزی کو لفظ "ست" سے پکارا تا کہ اس سے ذکر و انث کا امتیاز ہی اٹھ جائے۔ انھیں یقین کامل تھا کہ حقیقت (REALITY) موجود ہے تمام دیوتا اگنی، اندر، اور وردن وغیرہ اسی حقیقت کا پرتو ہیں۔ وہ "حقیقت" واحد ہے کثیر نہیں۔ اور جسمانی خصوصیات و قیود سے بالاتر ہے۔ میکس میولر کہتا ہے:

"جس زمانہ میں رگ وید سمہتا اکٹھا کیے گئے۔ اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کونسا زمانہ تھا لیکن اس زمانے سے بھی بہت پہلے یہ رائے قائم ہو چکی تھی کہ خدا صرف ایک ہے جو مذکر و مؤنث اور دیگر ہر قسم کی قیود سے بالاتر ہے۔ اور جب اگنی، اندر، اور دیگر ایسے نام لیے جاتے ہیں تو ان سے مراد اس خدائے واحد سے ہے حتیٰ کہ خود پرجاپتی سے بھی یہی خدا مراد ہے۔"

رگ وید کے بعض منتروں میں اس پرم ہرش (یعنی ایزد تعالےٰ) کے لیے جو ضمیر استعمال کی گئی ہے وہ کبھی جاندار کی ہوتی ہے اور کبھی بے جان کی۔ اس دو طرفہ بات سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف دو مختلف نظریوں یعنے مونوتھی ازم (وحدانیت) اور مونوازم (وحدیت) میں پورے طور پر فیصلہ نہیں کر سکا۔ کبھی اس کا رجحان ایک طرف ہو جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک فلسفی کے نقطۂ نگاہ سے اتنا بلند ہے کہ اس کا بیان تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اسے بیان کرنا چاہیں تو یقیناً ہمیں اس کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں گے جو اس کو اپنے اصلی درجہ سے بہت نیچے لے آئیں گے۔ چنانچہ اس کی عبادت کرنے کے لیے ہمیں اس خدائے بےمثال کو ذات وصفات (PERSONALITY) کی قیود میں محدود

کرنا پڑتا ہے۔ جونہی ہم خدائے مطلق کو معبود خلائق بناتے ہیں تو وہ مطلق (ABSOLUTE) کے درجے سے گر جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں خدا کو ہم خدائے کامل نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ اگر خدا کامل ہے (یعنے مطلق ہے) تو مذہب ناممکن ہے (کیونکہ مذہب کے لیے خدا اور انسان کا تعلق لازمی ہے۔ اور یہ تعلق ہی فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے خدائے مطلق کے لیے ناممکن ہے)۔ اور اگر خدا کامل نہیں یعنے مطلق کے درجہ سے کم ہے تو ایسا خدا کسی مذہب کے لیے درست نہیں ہو سکتا۔ ایک محدود خدا کا مفہوم انسان کے کمزور و مانع کے لیے تسکین بخش نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے آخرت میں خیر (GOOD) کی کامیابی کا یقین آسکتا ہے۔ خالص اور بلند مذہب کے لیے خدائے مطلق کی ضرورت ہے جو ذات و صفات (AUTHROPOMORPHISM) کی قیود سے بالاتر ہو۔

اسی اختلاف کو ظاہر کرنے کے لیے کبھی جاندار کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے وہ خدا مراد ہے جس کی مذہبی لوگ پرستش کرتے ہیں اور کبھی بے جان کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے خدائے مطلق مراد ہے جو فلسفہ اور اعلےٰ مذہب کے نزدیک خدا کا مفہوم ہے۔

الغرض رگ وید کے منتروں میں مذہبی خیال کے ارتقاء کی چار مختلف منازل ہیں:

۱۔ پہلا زمانہ فطرت پرستی کا تھا جب کہ ہر ایک مظہر قدرت کو دیوتا سمجھ کر اس کی پرستش کی جاتی تھی۔

۲۔ اس زمانہ میں دیوتا نہ صرف طبیعی قانون کے حامل سمجھے جاتے تھے بلکہ اخلاقی قانون کی حفاظت بھی ان کا فرض سمجھا جانے لگا۔ اس زمانہ کا دیوتا ورون تھا۔

۳۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ آریہ اس ملک کے قدیم باشندوں سے برسرِ پیکار تھے۔ اس زمانہ کا دیوتا اندر تھا جس میں نفس پرستی اور خودداری کا مادہ بہت زیادہ نمایاں ہے۔

۴۔ دورِ وحدانیت: اس زمانہ کا خدا پرجاپتی تھا۔

۵۔ دورِ وحدیت: اس زمانہ کا خدا برہما ہے جو خدا کا بہترین فلسفیانہ تصور ہے۔

لیکن رگ وید کے منتروں میں یہ تمام منازل یکے بعد دیگرے موجود نہیں۔ کئی دفعہ ایک ہی منتر میں یہ پانچوں خیالات موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ جس وقت رگ وید کے منتر جمع کیے گئے تو یہ ساری منازل گزر چکی تھیں اور مختلف آدمی مختلف خیالات کی پیروی کرتے تھے۔

محمد حنیف ندوی

حج کی فضیلت و اہمیت

(۲)

بحیثیت مجموعی حج کن کن اسرار و اعتبارات کا حامل ہے؟

سب سے پہلے حج کے متعلق سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ دین میں اس کی اہمیت اور مقام کیا ہے؟ پھر اس کے لیے قلب و ذہن میں شوق و عشق کی ایک دنیا بیدار کرنے اور بسانے کا مسئلہ اس کے بعد عزم و ارادہ میں تحریک پیدا کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔ پھر یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ کون علائق ایسے ہیں جو اس راہ میں مانع ہیں اور ان پر قابو پانے اور ان سے رستگاری حاصل کرنے کا کیا طریق ہے۔ پھر جب یہ ابتدائی منزلیں طے ہو چکیں تو پھر احرام کا کپڑا خرید لیا جائے۔ زاد راہ کا اہتمام کیا جائے۔ اور یہ دیکھا جائے کہ راحلہ یا سواری کا کیا بند و بست ہو گا۔ اس کے بعد اللہ کا نام لے کر بس چل کھڑا ہونا چاہیے اور بادیہ پیمائی کے لیے طیار ہو جانا چاہیے۔ پھر جب میقات کا سامنا ہو تو احرام باندھنا چاہیے۔ اور تلبیہ کا التزام کرنا چاہیے۔ پھر اس مرکز شوق یعنی کہ مکرمہ میں پہنچ کر ان تمام افعال کو پورا کرنا ضروری ہے جو کتب حدیث و فقہ میں مذکور ہیں۔ یہ سب امور حج کے لوازم ہیں اور ان میں ایک ایک ایسا ہے کہ اس میں تذکرہ و عبرت کے نشان ہیں۔ تنبیہ و اشارہ کے علائم ہیں۔ شرط یہ ہے کہ طبیعت نصیحت پذیر رہے۔ ارادہ صادق اور مخلص ہو۔ اور ذہانت و فطانت سے بہرہ وافر ملا ہو۔ چند لفظوں میں اس مختصر سی تمہید کے بعد ہم اس کے اسرار کے بارے میں کچھ اصول اور بنیادی چیزوں کا ذکر کرتے ہیں کہ ان کی اہمیت اگر ذہن پر مرتسم ہو گی تو بقیہ تمام اسرار و رموز کا سمجھ لینا کچھ بھی مشکل نہیں ہو گا۔

وصول الی اللہ کی اہمیت

اب اس سلسلہ کی بنیادی چیز یعنی اس کے مقام و موقف کی وضاحت ہے۔ اور اس وضاحت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس حقیقت کو ذہن نشین کر لیا جائے کہ ہماری ساری دینی جد و جہد اور تگ و تاز کا مقصد وصول الی اللہ ہے۔ پھر جب یہ حقیقت اچھی طرح ذہن میں آجائے تو وصول الی اللہ کے اس طریق کا سراغ لگانا چاہیے جس پر چل کر ہر دور میں اتقیا، و صلحار کامیابی و کامرانی کی نعمتوں سے مالا مال ہوئے۔ جب اس نقطۂ نگاہ سے حقیقت ادیان کا کھوج لگایا جائے گا تو یہ بات نکھر کر سامنے آجائے گی کہ یہ نعمت بجز شہوات و خواہشات نفسانی سے کنارہ کش ہونے کے حاصل ہونے والی نہیں۔ جس کا دوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہے کہ جب تک کوئی شخص تکلفات سے ہٹ کر ضروریات پر قناعت اختیار نہیں کرتا اور اپنی تمام حرکات و سکنات کا رخ اللہ کی طرف نہیں پھیر دیتا۔ اس وقت تک اس رتبۂ بلند پر فائز نہیں ہو سکتا۔

یہی وہ نکتہ تھا کہ جس کی طرف گذشتہ امتوں کا ذہن منتقل ہوا اور انھوں نے وصول الی اللہ کی خاطر دنیا کے اسباب و وسائل کو یکسر تج دیا۔ اور پہاڑوں اور جنگلوں کی راہ لی۔ اور مخلوق سے اگرچہ بیزار ہوئے مگر خالق سے انس و محبت کے رشتوں کو استوار کر کے رہے۔ یہی وہ عابد و زاہد ہیں کہ قرآن نے جن کی تعریف فرمائی ہے:

ذَالِكَ بِاَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيْسِيْنَ وَرُهْبَانًا وَاَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ۔ ــ یہ اس لیے کہ ان میں عالم بھی ہیں اور مشائخ بھی اور وہ تکبر نہیں کرتے۔

ان لوگوں نے آخرت کی راہ میں بڑے بڑے مجاہدے کیے۔ مشقتیں جھیلیں۔ اور اللہ کی محبت میں نفس کی ہر ہر لذت کو چھوڑا۔ اور تکلف و آسائش کی ہر ہر صورت سے انحراف کیا۔

پھر ایک دور ایسا آیا کہ اخلاص و تجرد کے یہ جذبات سرد پڑ گئے۔ خشوع و خضوع کا یہ طریق اپنی افادیت کھو بیٹھا۔ اور اللہ کی مخلوق اس کی ذات ستودہ صفات کی طرف رجوع ہونے کے بجائے شہوات و خواہشات پر ٹوٹ پڑی۔ اس وقت شان ربوبیت نے اصلاح و ہدایت کے

لیے آں حضرتؐ کو مبعوث فرمایا۔

اسلام میں رہبانیت کا بہترین بدل حج وجہاد ہے

تمام انبیاء کا مقصد اصلاح وہدایت تھا اور آپؐ کے سامنے بھی چونکہ یہی نصب العین تھا کہ خلق اللہ کو از سر نو طریق آخرت پر گامزن ہونے کی دعوت دی جائے اور انبیاء ورسل کے سنن کو تازہ کیا جائے۔ غرض اس کے لیے آپؐ نے اسلام کے نام سے ایک لائحہ عمل پیش کیا جس سے یہ نصب العین اچھی طرح پورا ہو سکتا تھا۔ لیکن کیا یہ لائحہ عمل پہلوں کی طرح رہبانیت لیے ہوئے تھا؟ نہیں یہ مجاہدہ وعمل کی ایک دوسری ہی صورت تھی جو ترک دنیا سے بہت مختلف تھی۔ چنانچہ آپؐ سے پوچھا گیا کہ کیا آپؐ کے دین میں سفر وبادیہ پیمائی کی اجازت ہے اور آپؐ دنیا سے علاحدگی کو جائز سمجھتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا:

ابدلنا اللہ بھا الجھاد والتکبیر علی کل شرف — اللہ نے رہبانیت کے بدلے ہمیں جہاد وحج کی نعمتوں سے مشرف فرمایا ہے

سیاحت وجنگلوں میں گھومنا پھرنا جو رہبانیت کا ایک ضروری جزو ہے اس کے بارے میں ارشاد فرمایا:

ھم الصائمون۔ — میری امت کے سیاح روزہ رکھنے والے ہیں۔

گویا اللہ تعالیٰ نے کمال مہربانی سے امت کو رہبانیت کے شدائد سے بچا لیا ہے اور اس کے عوض وہی اجر، وہی ثواب اور وہی اخلاص ویکسوئی اور وہی ایثار حج کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ بیت عتیق کو اپنی ذات پر دلالت کناں ٹھہرایا۔ اور اپنے بندوں کو حکم دیا کہ اس کو اپنا مقصود اور منزل سمجھیں۔ اور شوق وذوق سے دور و دراز کا سفر طے کر کے اور سفر کی صعوبتیں جھیل کر پہنچیں اور اس کی زیارت وطواف سے بہرہ مند ہوں۔ پھر اس کے تمام گردو پیش کو حرام قرار دیا۔ اور شکار وغیرہ کی ممانعت کی۔ اور حاضری کے لیے اسی طرح کی وضع وکیفیت اور ادب واحترام متعین کیا جو دنیا کے بڑے بڑے بادشاہوں کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ دل میں اس کی جلالت قدر اور عظمت کا نقش بیٹھے۔

اندان میں اپنی عاجزی ، انکسار اور عبودیت کا احساس نشو ونما پائے۔

کعبہ پر بیت اللہ کا اطلاق بطور رمز و اشارہ کے ہے

بیت اللہ کی عظمت و اہمیت پر غور کرتے وقت اسی کے متعلق یہ نکتہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ رمز و اشارہ کے طور پر یہ مقصود و نصب العین ہے تاکہ شوق و وارفتگی کی کیفیات کو اس کی وجہ سے ابھارا جا سکے لیکن اس سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ ذاتِ خداوندی کو کوئی چار دیواری گھیر سکتی ہے یا کوئی شے اس کی صمدیت کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اعمال حج میں اصل شے اپنی عبودیت و غلامی کا غیر مشروط طور پر اعلان ہے۔ یہی سبب ہے کہ ان میں کی بعض چیزیں ایسی ہیں جو بظاہر عقل و فکر کی گرفت میں آنے والی نہیں۔ یہی نہیں نفس و قلب کو ان سے کسی طرح کی موافقت اور دلچسپی پیدا نہیں ہو سکتی۔ صفا و مروہ کے درمیان سعی یا رمی جمار ایسی رسمیات اسی قبیل سے ہیں۔ ان کی تہہ میں بجز اطاعت و فرمانبرداری اور بجز عبودیت و غلامی کے اقرار و اعتراف کے اور کوئی حقیقت مضمر نہیں۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ دوسری تمام عبادات ایسی ہیں کہ ان میں نفس و روح کی دلچسپی کا اچھا خاصا سامان موجود ہے۔ مثال کے طور پر روزہ کو لیجیے اس میں اگرچہ ایک گونہ کلفت پائی جاتی ہے۔ لیکن تسکین کا یہ عظیم پہلو بھی تو موجود ہے کہ اسی سے شہوات کا زور ٹوٹتا ہے۔ یکسوئی حاصل ہوتی ہے اور نفس انسانی خواہشات و جذبات کی سطح سے اونچا اٹھتا اور ملکیت سے ہمکنار ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز کو دیکھیے کہ اس میں رکوع و سجود کی کیفیتیں کس درجہ پُر معنی ہیں۔ ان سے تواضع کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالےٰ کی عظمت و اجلال کا تصور ابھرتا ہے۔ ظاہر ہے یہ تمام کیفیتیں ایسی ہیں کہ دل و دماغ ان سے مانوس ہے۔ بخلاف صفا و مروہ کے دوڑنے کے اور جمرات کو کنکریاں مارنے کے کہ ان میں نفس و قلب کے لیے دلچسپی کا بظاہر کوئی سامان نہیں۔

رسمیاتِ حج کا فلسفہ

عبادت کی یہ نوعیت جو عقل و دانش کی گرفت میں نہ آسکے اس لیے اسلام نے ضروری ٹھہرائی تاکہ انسان میں اطاعت محض کا تصور پیدا کیا جائے اور اسے بتایا جائے کہ اللہ تعالےٰ کے اتباع

وفرمانبرداری میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں عقل وادراک کی رہنمائی سے دست کش ہونا پڑتا ہے اور ایک کام صرف اس لیے انجام دینا پڑتا ہے کہ پروردگار کو پسند ہے۔ مقصد یہ ہے کہ انسان میں اللہ کی غلامی، اس کی بندگی اور اطاعت کے جذبات اس درجہ نمایاں ہوں کہ وہ اس کی پکار اور دعوت پر طبیعت ونفس کے رجحان کو نہ دیکھے۔ نہ عقل وفہم کے اشارات کا انتظار کرے بلکہ خود اس دعوت، اس امتحان اور اس آزمائش میں اتنی لذت پائے اور اتنی معقولیت ووزن محسوس کرے کہ عقل وخرد کی تائیدات کی ضرورت ہی نہ رہے۔ ادھر ندائے الٰہی کان میں پڑے اور ادھر یہ بندہ مطیع لبیک کہہ کر اطاعت پر کمربستہ نظر آئے۔ یہ اس لیے کہ اگر اطاعت وانقیاد کا یہ مقام بلند حاصل نہ ہوا اور انسان عقل وبصیرت کی رہنمائیوں کا اسی طرح دست نگر رہا اور نفس وطبیعت نے اسی آواز پر کان دھرا، اور اسی دعوت کو قبول کیا تو پھر کمالِ عبودیت کا وہ مرتبہ تو حاصل نہ ہو سکا جہاں اطاعت محض اطاعت کی خاطر، اور بندگی صرف بندگی کے لیے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اللہ تعالےٰ نے یہ شرف مناسک حج کو بخشا ہے کہ اس کے ذریعہ اطاعت کے اس تصور کی تکمیل ہو پائے جس میں عقل وفکر کی مجبوریوں کو کوئی دخل نہیں اور جو اللہ کے احکام کو بجائے خود اتنا مؤثر اور اس درجہ لائقِ توجہ قرار دیتا ہے کہ سوائے ماننے اور عمل کرنے کے چارہ نہیں۔

مزید براں اسلام نے رسوم حج اور مناسک حج کے سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ داعیاتِ عقل سے اس بے گانگی کو اس لیے بھی روا رکھا کہ انسانی اعمال کی سطح کو ہوائے نفس کی سطح سے اونچا رکھا جا سکے۔ اور اللہ کے بندوں میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ ان کی باگ اور ان کی زمام شریعت کے ہاتھ میں ہے۔ عقل وخرد اور جذبہ وخواہش کے ہاتھ میں نہیں۔ تاکہ ان کی روزمرہ کی زندگی اسی اصول پر چلے اور اسی سانچے میں ڈھلے۔

داعیاتِ شوق کے تقاضے

یہ تو ہوا مناسک حج کے بارے میں عمومی نقطۂ نظر جس سے کہ اس کی اہمیت ومقام کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس کے بعد شوق کا مرتبہ ہے یعنی جب یہ فلسفہ ذہن کے ہر ہر گوشہ پر استیلاء حاصل کرے

تو اب داعیاتِ شوق کو اکسانا چاہیے اور یہ فرض کرنا چاہیے کہ پتھر کی یہ چار دیواری مالک الملک کا گھر ہے اور جو اس کے لیے دور و دراز کی مسافتیں طے کر کے آتا ہے۔ مال کو خرچ کرتا ہے۔ اور جان کو جوکھوں میں ڈالتا ہے اس دنیا میں وہ گویا لقائے الٰہی کا متمنی ہے۔ پھر جس درجہ اس دنیا میں یہ خیال قلب و ذہن پر قابو پائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنے اور اسے دیکھنے کا جذبہ بڑھے گا اسی نسبت سے دار الجزا میں اللہ تعالیٰ کے دیدار سے بہرہ مند ہو گا۔ یوں اس کی رحمتیں یہاں بھی بے تاب ہیں اور یہاں بھی جلوہ فرمائی سے کسی طرح سے دریغ نہیں۔ مگر آنکھیں کہاں ہیں جو دیکھ سکیں اور اس کے جمال جہاں سوز کی تاب لا سکیں۔

دیکھنے کا یارا اور دید کی صلاحیتیں تو صرف اس وقت پیدا ہوں گی جب سرمہ شوق آنکھوں کو جلا بخشے گا۔ اور اس گھر کی زیارت اور لقاء سے دل سرور حاصل کرے گا۔ حج بیت الحرام تو اس کی ذات اور اس کی محبت سے ایک گونہ تعلق کا نام ہے۔ اور عاشقِ صادق جب اس تعلق میں پختہ ہو گا اور یہاں شوق اور یہاں داعیہ اس کا طواف کرے گا اور لبیک لبیک کی صدائیں بلند کرے گا اور یہ سمجھے گا کہ دیارِ محبوب کے گرد گھوم رہا ہے اور اس کی گلی کوچے کی سیر میں حیران و سرگرداں ہے تو یہ نسبت شوق دارِ آخرت میں اس کی رہنما ہو گی۔ اور حسب وعدہ یہ دیدار و لقاء سے سرفراز ہو کر رہے گا۔

شوق کے بعد عزم

جب شوق کا یہ مرحلہ طے ہو جائے اور دل و دماغ اس کی شمیم انگیزیوں سے معطر ہو جائے تو اس کے بعد پھر عزم اور اس کے تقاضوں کا درجہ ہے۔ مگر یہ عزم کیا ہے؟ یہ نام ہے تجدیدِ اخلاص کا۔ یعنی اس داعیہ کا کہ ایک حاجی بیت اللہ کے مقصد و ارادہ سے نکلے اور اہل و عیال اور وطن کی مفارقت برداشت کرے۔ تو یہ سمجھ لیجیے کہ اس کے سامنے ایک عظیم مقصد ہے اور اس عظیم مقصد کو کسی قیمت پر بھی یہ ریا و شہرت کی آلائشوں سے داغدار نہیں ہونے دے گا۔ کیونکہ اس سے بڑھ کر اور کیا برائی ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص گھر سے تو بظاہر اس نیت سے روانہ ہو

کہ کعبہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ اس کی حرمت و احترام کو قائم رکھنا ہے۔ اور اس کی زیارت سے دیدہ و دل کی ٹھنڈک کا سامان مہیا کرنا ہے مگر بباطن مقصود کوئی دوسری ہی شے ہو۔ حج کے معاملہ میں یہ ریاکاری اس کے سارے اجر کو برباد کر دینے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے اس سے احتراز ضروری ہے۔

قطع علائق کی منزل اور زادِ راہ کی نوعیت

آخر میں قطع علائق کی نوبت آتی ہے۔ اور قطع علائق کے یہ معنی ہیں کہ انسان تمام واجب الادا چیزوں کی طرف سے یکسو ہو جائے اور جو جس کو دینا ہے دیدے۔ اور جو لوٹانا ہے لوٹا دے اور ہر ہر معصیت سے تائب ہو کر حج بیت اللہ کا قصد کرے۔ کیونکہ اگر کوئی واجب الادا شے ادا نہ ہوئی یا ہر ہر برائی سطح دل سے نہ مٹی اور شوقِ معصیت کا وہی عالم رہا تو پکارنے والا پکار کر کہے گا۔ ظالم! تو مالک الملک کے دربار میں حاضری دینے کی غرض سے پا برکاب ہے۔ اور اپنے اجر و ثواب کی ساری پونجی یہیں ضائع کر دینے پر تلا بیٹھا ہے۔ کیا دل کی اس کیفیت پر تمہیں شرم نہ آئے گی۔ کہ اس حال میں اس کے حضور اپنے کو پیش کرو کہ دل نے ابھی علائق سے رستگاری حاصل نہیں کی بلکہ گناہوں سے رغبت و شوق کے رشتے اسی طرح قائم ہیں۔ اور پیچھے کا خیال بھی بدستور دامنگیر ہے۔ اس صورت میں حج کی برکات تو کیا حاصل ہوں گی بلکہ اندیشہ یہ ہے کہ کہیں علاوہ مالی نقصان اور جسمانی تکالیف کے دربارِ خداوندی سے نکال باہر نہ کیے جائیں۔

مکمل قطع علائق کا یہ مطلب ہے کہ اس سفر کو سفرِ آخرت سمجھے اور جو وصیت کرنا ہے کر جائے کیونکہ کون جانتا ہے کہ پھر مراجعت وطن کی نعمتیں حاصل ہوں گی یا نہیں۔

یہاں تک جن منازل کا تعلق تھا وہ قلب و ذہن سے تعلق رکھتی ہیں جب یہ سب طے ہو چکیں تو پھر زادِ راہ کی فکر کرنی چاہیے اور اس میں اس پہلو کا خیال رکھنا نہایت ضروری ہے کہ یہ زادِ راہ سراسر حلال و طیب مال پر مشتمل ہو۔ ناجائز اور حرام ذرائع سے حاصل نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہاں ایک نکتہ اعتبار ہے اور وہ یہ کہ جس طرح اس زاد کے سلسلہ میں ایسی ہی چیزیں عموماً منتخب کی جاتی ہیں

جو راستہ میں آب و ہوا کی تاثیر سے خراب نہ ہوں اور آخری منزل تک برقرار رہیں۔ ٹھیک اسی طرح سفر آخرت کے لیے بھی ایسے ہی توشہ اور زاد کی حاجت ہے کہ جو احوال قبر تک ساتھ دے سکے اور ریا و شہرت کی آمیزشوں سے جس میں بگاڑ یا فساد کی بو نہ پائی جائے۔

سواری کا اہتمام

زاد راہ کے بعد راحلہ یا سواری کی تلاش ہوگی۔ جب سواری سامنے آئے تو اللہ کا شکر ادا کرے کہ اس نے یوں سفر کی آسانیوں کا اہتمام فرمایا۔ اور حیوانات کو اس کے تابع فرمان کرایا۔ اس مرحلہ پر بھی اسے اس خیال کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ سفر عقبیٰ کی طرف ایک قدم ہے یہ اس کی تمہید اور طیاری ہے۔ پھر جس طرح سفر حج کے لئے ایک مضبوط اور مناسب سواری کی ضرورت ہے اسی طرح دور دراز کی اس مسافت کے لئے بھی ایک سواری چاہیئے جس پر اس کا جنازہ اٹھے۔ اور کامیابی اور کامرانی سے اللہ کے دربار میں پہنچایا جائے مگر عقبیٰ کی یہ سواری لحم و شحم کی سواری نہیں اور گوشت و پوست کی مرکب نہیں۔ بلکہ اعمال و ایمان کی سواری ہے

لہذا ہمیں ہر طرح اطمینان کر لینا چاہیئے کہ اس کے اعمال و ایمان اس معیار اور انداز کے ہیں کہ اللہ کے ہاں اسے سرخ روئی کے ساتھ پہنچا سکیں۔ عقبیٰ اور آخرت کا یہ خیال اور تیاری ہر ہر منزل اور موڑ پر اس لئے ضروری ہے۔ کہ اس سے ہر شخص کو دوچار ہونا ہے۔ اور اس سے کسی صورت میں مفر نہیں۔ علاوہ ازیں دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ حج کا یہ سفر یا دوسرے سفر تو شخص مرتبہ تنک ہی میں پیش ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص بیت اللہ کی زیارت سے مشرف ہوا اور ہو سکتا ہے کہ اونٹ پر سوار ہونے سے پہلے ہی کوچ آخرت کی نوبت آ جائے پھر جب اس مشکول سفر کے لئے ایک گونا طیاری اور اہتمام میں فکر و تعدد ضروری ہے۔ تو اس سفر کے لئے کہ جو قطعی اور یقینی ہے کیوں اہتمام نہ ہو۔

احرام دراصل کفن ہے

احرام کی چادریں خریدے تو کفن کا تصور دیدہ عبرت کے سامنے لائے۔ اور کچھ اس طرح کا نقشہ آنکھوں کے سامنے گھوم جائے کہ اسے اللہ تعالیٰ سے ملنا ہے۔ اور یہ لباس اسی حاضری کی تیاری ہے۔ جس طرح حج کا یہ لباس عام ملبوسات سے مختلف ہے اور یہ وضع صبح وشام کے پہناوے سے الگ اور جدا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہاں جانے کا بھی اسی نوع کا پہناوا ہے۔ نہ جس کو سیا جاتا ہے اور نہ جو سوئی اور تاگے کا رہین منت ہے

شہر سے نکلے تو یہ سمجھے کہ اس نے بال بچوں کی جدائی گوارا کی ہے۔ احباب کو چھوڑا ہے۔ اور گھر اور وطن کو خیر باد کہا ہے۔ اس کی دنیاوی غرض کے لیے نہیں بلکہ محض اس مالک الملک کی خاطر اور یہ یقین رکھے کہ یہ سفر دنیاوی سفروں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ یہ اپنے مقاصد نصب العین اور جلالت قدر کے اعتبار سے ان سب پر فائق ہے۔ اس راہ کا راہی وہ ہے جس کو پکارا گیا۔ اور اس نے اس پکار کو دل کے کانوں سے سنا۔ جس کے دل میں شوق ومحبت کے جذبات کو ابھارا گیا اور وہ ان جذبات کے زیر اثر چل کھڑا ہوا۔ جسے قطع علائق پر آمادہ کیا گیا اور وہ اس پر دل وجان سے آمادہ ہو گیا۔ گویا یہ اس پاکباز زمرۂ زائرین میں شمار ہوتا ہے جس نے خلائق سے منہ موڑا اور رب البیت کی دید کے لیے تمام مشقتوں اور مشکلوں کو برداشت کیا۔

ان جذبات و مقاصد کو لیے ہوئے جب ایک آدمی اپنے شہر سے روانہ ہو تو اسے پرامید رہنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنا چاہیے کہ وہ منزل مقصود تک پہنچا ہی دے گا۔ اس بنا پر نہیں کہ اس کے اعمال اس قابل ہیں کہ ان کا لحاظ کیا جائے یا اس کا یہ جذبہ اس لائق ہے کہ اس کی تکمیل ہونی چاہیے۔ بلکہ محض اس بنا پر کہ اس کا فضل وکرم اس کا مقتضی ہے۔ ہاں اس رضا کے ساتھ ساتھ موت کا ڈر اور ہول بھی دل سے نکال دینا ضروری ہے۔ کہ اس کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ موت اس کے سوا اور کیا ہے کہ جس گھر کے قصد سے نکلے ہیں اب اسی کے گھر جا رہے ہیں۔ اور پھر اس کا یہ وعدہ بھی ہے:

ومن يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله

اور جو شخص خدا اور اس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کر کے گھر سے نکل جائے پھر اس کو موت آپکڑے تو اس کا ثواب اس کے ذمے ہو چکا۔

سفرِ حج اور سفرِ آخرت کی کیفیات میں مماثلت

بادیہ میں قدم دھرے اور اس کے لق و دق صحراؤں کو طے کرے تو اس کی ہولناکیوں کو سفرِ آخرت کی ہولناکیوں پر قیاس کرے۔ اور یہ خیال کرے کہ جس طرح یہاں ہر لحہ پکڑے جانے اور گرفتار ہو جانے کا اندیشہ ہے اسی طرح آخرت کی پہلی ہی منزل قبر میں نکیرین کے سوالات کا اندیشہ ہے۔ پھر جس طرح یہاں درندے اور بچھو اور سانپوں کی کثرت ہے اسی طرح قبر میں بھی بے شمار حشرات الارض ایسے ہو سکتے ہیں جو جسم انسانی کو لپٹ جائیں۔ اور ڈسیں۔ اسی طور پر بادیہ کی وحشت کو قبر کی وحشت قرار دے۔ اور یہاں کے ہر ہر خوف و خطر کو خطراتِ مستقل میں بدل دینے کی کوشش کرے۔ احرام و تلبیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان نے اللہ کی دعوت قبول کر لی ہے اور اس کی پکار سُن لی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ احرام باندھنے اور لبیک کہدینے سے واقعی اس کا دل اللہ کے دربار میں حاضر ہو گیا ہے اور اس کی اس حاضری کو قبولیت کی نگاہ سے دیکھا بھی گیا ہے۔ اس لیے جہاں یہ لبیک لبیک کی دل نواز صدائیں بلند کرے وہاں اپنے کو رجاء و خوف کے بین بین محسوس کرے۔ اور اس اندیشہ سے برابر دل کو مشوش بھی رکھے کہ مبادا اس کے جواب میں یہ نہ کہہ دیا جائے کہ تمہارا یہ تلبیہ ہمیں منظور نہیں۔

سفیان بن عیینہ کی تاثر پذیری

سفیان بن عیینہ کی روایت ہے کہ علی بن حسین نے حج کا قصد کیا۔ جب احرام باندھا اور اونٹنی پر سوار ہوئے تو چہرہ فق ہو گیا۔ رنگ زرد پڑ گیا۔ اور سارے بدن پر کپکپی طاری ہو گئی۔ باوجود انتہائی کوشش کے بھی منہ سے لبیک لبیک کے کلمات نہ نکل سکے۔ لوگوں

سنے پوچھا آپ تلبیہ کیوں نہیں کہہ رہے [illegible] فرمایا۔ ڈرتا ہوں کہ میرے لبیک کے جواب میں لا لبیک نہ کہہ دیا جائے۔ اور ایک مرتبہ تو ہمت کر کے لبیک کہہ بھی دیا۔ لیکن فوراً غش کھا کر گر پڑے۔ روایت میں ہے کہ دورانِ حج میں ان کی برابر یہی کیفیت رہی۔

احمد بن ابی الحواری کا کہنا ہے کہ اسی قسم کا قصہ ابو سلیمان الدارانی کا بھی منقول ہے۔ انہوں نے احرام باندھا اور ایک میل تک چلے۔ لیکن تلبیہ نہ کہہ پائے۔ یہاں تک کہ ان پر بے ہوشی طاری ہوئی۔ ہوش آیا تو کہنے لگے۔ اے احمد! ایک مرتبہ حضرت موسیٰ سے اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل کے ظالموں سے کہہ دو کہ میرا کم ہی ذکر کریں۔ اور یہ اُٹھتے بیٹھتے محض ریا کاری سے میرا نام نہ لیں۔ کیونکہ میں ان کی حرکتوں سے بہت بیزار ہوں۔ اور ان کے مشغلۂ ذکر پر انہیں اپنی رحمتوں سے اور دُور کر دیتا ہوں۔

احمد! جو شخص ناجائز ذرائع سے حاصل کیے ہوئے مال سے حج کرتا ہے اس کے تلبیہ پر اسے یہی جواب ملتا ہے کہ میں تیرے تلبیہ کو قبول کرنے والا نہیں۔ جب تک تو ناجائز مال کو حقداروں کو واپس نہ لوٹا دے۔

جب حدودِ مکّہ میں داخل ہو تو اس وقت اللہ کا شکر ادا کرے کہ اس نے حرم تک رسائی کی توفیق بخشی۔ پھر جس طرح یہ اس کے گھر میں امن و اطمینان سے پہنچ گیا ہے۔ اسی طرح توقع رکھے کہ آئندہ بھی اس کے عتاب سے محفوظ رہے گا۔ اکثر حالات میں تو اسے پُرامید ہی رہنا چاہیے کیونکہ پروردگارِ عالم کا کرم عام ہے اور اس کی بخششوں کی کوئی حد و انتہا ہی نہیں۔ لیکن اس قربِ مکانی پر اپنے کو اس کا اہل بھی ثابت کرنا چاہیے۔ اور سمجھ لینا چاہیے کہ اگر اس نے اس قرب کے حدود کا خیال نہ کیا۔ اس سے لطف اندوز نہ ہوا۔ اور اس کے آداب کو برمحل ملحوظ نہ رکھا تو قربِ ذات کا تحمل کیونکر ہو سکے گا۔

طواف ایک نوع کی نماز ہے

جب بیت اللہ کا سامنا ہو، اور نظریں بیت اللہ کی چار دیواری پر پڑیں تو

دل پر اس کی عظمت کا گہرا نقش ابھر آنا چاہیے اور امید رکھنا چاہیے کہ جس طرح اس کے گھر کی زیارت نصیب ہوئی ہے۔ اسی طرح عرصۂ قیامت میں خود اس کی زیارت سے بہرہ مندی ہوگی۔ بیت اللہ کا احترام و اجلال اسی انداز سے ہونا چاہیے کہ گویا حق الوسع تم اللہ کے سامنے کھڑے ہو۔ اسی ڈر، اسی رعب، اور اسی اخلاص و نیازمندی کا اظہار ہونا چاہیے کہ جو اس مناسبت پر ضروری ہے۔ حج کے یہ مبادی اور یہ مناسک چونکہ سب کے سب احوالِ آخرت سے حد درجہ مشابہت رکھتے ہیں اس لیے ہر ہر لمحہ اور موڑ پر آخرت کی کیفیات کو سامنے رکھنا چاہیے۔

طواف ایک نوع کی نماز ہے۔ اس لیے اس میں وہی خوف، رجاء اور تعظیم و محبت ہونا چاہیے جو نماز کی خصوصیات ہیں۔ یہ بیت اللہ کے گرد چکر، یہ اللہ کے گھر کے گرد پھیرے۔ دراصل تشبیہ ہے ان ملائکہ کے ساتھ جن کے طواف کا مدار و محور عرشِ الٰہی ہے۔ اس سے یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ جسمانی حرکت ہے۔ اور طواف سے مراد کعبہ کے گرد وا گرد جس میں جسم کی ایک دوڑ ہے بلکہ یہ روح کا ایک طواف ہے اور قلب و فکر کے پھیرے ہیں۔ اس لیے ان کا آغاز بھی ذکرِ رب سے ہونا چاہیے اور اختتام بھی اس پر ہونا چاہیے۔ بیت اللہ کے بارے میں اس حقیقت کو مدِنظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ یہ دنیا میں بمنزلہ ایک مثال اور رمز کے ہے۔ اور اس سے مراد ایسا مرکزِ شوق و عشق ہے جو عالمِ ملکوت میں ہے۔ اور یہ آنکھیں اسے دیکھنے کی استطاعت نہیں رکھتیں۔ ہاں بعض مرتبہ اہلِ کشف پر اس کی گرہ کشائی البتہ ہوئی ہے۔ اور وہ حج کی صحیح روح کو اپنانے کی وجہ سے اس کے دید اور طواف سے ضرور مالا مال ہوئے ہیں۔ ہر مرکزِ شوق و عشق وہی بیت معمور ہے جس سے متعلق بعض روایات میں اس انداز کے اشارات ملتے ہیں کہ اس کعبے کے مقابلے میں آسمانوں پر بھی ایک کعبہ ہے۔ جو ملائکہ کا محلِ طواف ہے۔ اور چونکہ ہر انسان کے بس میں نہیں ہے کہ اس بیت معمور تک رسائی حاصل کر سکے اور اس کے گرد وا گرد ذکر و شوق کے چکر کاٹ سکے اس لیے اسے صرف اسی چیز کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے کہ اس بیت اللہ کا طواف کرے جو اس کے مشابہ ہے۔ اور اسی کی ترجمانی کرتا ہے۔

حدیث میں ہے:

مَن تَشَبَّهَ بِقَومٍ فَهُوَ مِنهُم جو جن لوگوں کا تشبہ اختیار کرتا ہے وہ انہیں میں شمار ہوتا ہے۔

بیت اللہ اور بیت معمور سے بھی آگے کی ایک منزل

طواف کی ان منزلوں سے آگے کا بھی ایک مقام ہے جو لوگ اس طوافِ ظاہری کو اس ملکوتی و باطنی طواف کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور انہی کیفیات کو قلب و ذہن پر طاری کر لیتے ہیں۔ اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ زمین و آسمان کا کعبہ یا بیت معمور تو محض ایک رمز ہے۔ ہماری توجہات کا اصلی ہدف براہِ راست اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ تو یہ وہ خوش قسمت لوگ ہیں کہ خود کعبہ ان کا طواف کرتا ہے۔ اور ان کے گرد گھومتا ہے۔ جیسا کہ بعض اولیاء اللہ نے اپنے مشاہدات و مراقبات میں محسوس کیا ہے۔

حجر اسود کو بوسہ دینا

استلام یا حجر اسود پر بوسہ دیتے وقت یہ خیال رہنا چاہیے کہ یہ ایک نوع کی اطاعت ہے۔ جس کا براہِ راست تعلق اللہ کی ذات سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حج کرنے والا اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہے کہ آئندہ زندگی میں اس سے سرتابی و سرکشی کا ظہور نہیں ہو پائے گا۔ یہی مطلب ہے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا:

الحجر الاسود یمین اللہ عزوجل فی الارض یصافح بها خلقه کما یصافح الرجل اخاه

حجر اسود زمین میں اللہ کا دایاں ہاتھ ہے جس کے ذریعہ اللہ اپنے بندوں سے اسی طرح مصافحہ کرتا ہے جس طرح ایک بھائی اپنے بھائی سے کرتا ہے۔ غلافِ کعبہ کو پکڑ کر اور دیوار کعبہ سے لپٹ کر یہ سمجھنا چاہیے کہ قربِ الٰہی کے خواہاں اور جویاں ہیں۔ اور اس کی برکات کو حاصل کرنا اور

---

(۱) ابوداؤد (۲) عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے

اپنے میں سموتا ہے۔ نیز اس گھر کے مالک و آقا کے دامن کو پکڑ کر اس سے عفو و مغفرت کا طالب ہوتا ہے۔ یہ فعل بعینہٖ اس شخص کا سا ہے کہ جو کسی دوست سے اپنی کسی لغزش اور غلطی پر مخلصانہ معذرت کرتا ہے اور معافی چاہتا ہے۔ اس لیے سائل کو چاہیے کہ اس کیفیت کو دل میں اچھی طرح راسخ کرے اور اللہ تعالٰے سے بار بار گناہوں کی بخشش مانگے۔ اور اپنی دعاؤں میں یوں ظاہر کرے کہ گویا سوا اس کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی ملجا و ماویٰ نہیں۔ کوئی ٹھکانا اور پناہ گاہ نہیں۔ اسی کے عفو و کرم پر بھروسہ ہے اور وہی اس لائق ہے کہ مستقبل کے امن و اطمینان کا ضامن و کفیل ہو۔

صفا و مروی کے مابین سعی کا مطلب

صفا و مروی کے مابین سعی اور بار بار آنے جانے کا مطلب یہ ہے کہ حج کی سعادت سے بہرہ مند ہونے والا ایسے مقام پر پہنچ گیا ہے کہ اب اسے اپنے مالک اور رب کی رحمتوں کا شدید انتظار ہے۔ یہ اس تردد اور حیص بیص میں اس کے صحن خانہ کے چکر کاٹ رہا ہے کہ اس کی عبادت مقبول ہوئی یا نہیں۔ اس کی محنت اس کا ایثار اور عمل خود اس کی نظر میں کوئی وزن رکھتا ہے یا نہیں کہ جس کے لیے اس نے یہ سب کچھ برداشت کیا اور جھیلا ہے۔ یا پھر یہ بےچینی اور تردد یوم حساب کی بے چینیوں کے مماثل ہے اور اس گھڑی کی یاد دلاتی ہے جب اعمال کی ترازو نصب کی جائے گی اور چشم زدن میں یہ بتا دیا جائے گا کہ عمل کے دونوں پلڑوں میں بھاری کون ہے۔ نیکیوں کا یا برائیوں کا۔ ظاہر ہے جب دل کی یہ کیفیت ہو تو بے چینی اور اضطراب کو رفع کرنے کے لیے چکر کاٹے ہی جاتے ہیں۔ یہ عین انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔

میدانِ عرفہ مناظرِ قیامت کی تصویر ہے

عرفہ کے وسیع و عریض میدان میں ایک بھیڑ انسانوں کی ٹھہرتی ہے۔ بوقلموں آوازیں بلند ہوتی ہیں اور مختلف زبانوں میں دعائیہ کلمات ادا کیے جاتے ہیں۔ یہ بھی مناظرِ قیامت کی ایک تصویر ہے۔ اور عرصہ حشر کی ایک مثال ہے۔ جس طرح وہاں متعدد قومیں اپنے اپنے انبیاء کے

جھنڈوں تلے جمع ہوں گی۔ اور بخشش و شفاعت کے لیے چیخ و پکار کریں گی اسی طرح یہاں ایک ہنگامہ بپا ہے اور ہر دل اور زبان پر عفو و طلب کا ورد ہے۔ اس مقام پر چاہیے کہ انسان کمال تضرع اور ابتہال سے کام لے۔ اور پختہ یقین رکھے کہ اس کی رحمتیں اس کو ڈھانپ کر رہیں گی اور اس کے فضل و کرم سے اس کو بے نیل و مرام واپس نہیں لوٹایا جائے گا انشاء اللہ اس یقین کے ساتھ اگر یہ منزل طے ہوئی تو کامیابی مقدرات میں سے ہے۔ کیونکہ یہاں سوال صرف ان کی ایک دعا کا نہیں بلکہ یہ وہ موقع ہوتا ہے جب دنیا بھر کے ابدال و اوتاد کی ایک جماعت اس دعا میں شریک ہوتی ہے۔ ان سب کی نظریں اس کے بابِ اجابت پر مرکوز ہوتی ہیں اور ان کے دلوں سے مجموعی طور پر جو صدا بلند ہوتی ہے وہ یہی عفو و بخشش کی پُر اثر صدا ہوتی ہے اور دراصل اسرارِ حج کا ایک اہم سِر یا اس کی خوش بختیوں کا ایک عظیم پہلو یہی ہے کہ اربابِ قلوب احباب ہم اور پاکیزہ ترین نفوس خدا جانے کہاں کہاں سے آکر یہاں جمع ہوتے ہیں اور جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فیوضِ صحبت و دعا کے انمول مواقع ہر ہر شخص کو بغیر کسی تلاش و جستجو کے میسر آتے ہیں۔ یہ صحبت کس درجہ بابرکت ہے۔ اس کا اندازہ ایک عارف کے مندرجہ ذیل قول سے لگایئے کہ اس سے بڑھ کر محرومی کی اور کوئی صورت نہیں کہ عرفات میں حاضری کا اتفاق ہو اور یہ یقین حاصل نہ ہو کہ اللہ کی رحمتیں عام نہیں ہوں گی اور انسان یہاں سے خائب و خاسر ہو کر لوٹے گا۔

رمی جمار کا فلسفہ

رمی جمار یا کنکریاں مارنے کی رسم کا تعلق حضرت ابراہیم کی قائم کردہ رسم عشق و شوق کا اعادہ ہے۔ اس رسم کا تعلق حضرت ابراہیم کے ایک خاص واقعہ سے ہے۔ وہ جب مناسکِ حج میں مصروف ہوئے تو ان مقامات پر شیطان نے ان کے دل میں وسوسہ اندازی شروع کی۔ اور ان کو ادائے حج سے باز رکھنا چاہا۔ مگر وہ مردِ حق آگاہ، اور مردِ حق پرست اس کے جھانسوں میں کب آنے والا تھا؟ انھوں نے اس کے جواب میں چند کنکریاں اٹھائیں اور اس کے منہ پر دے ماریں۔ جب سے یہ رسم عشق و شوق

قائم ہوئی کہ یہ ہر حج کرنے والا وساوسِ شیطان کے خلاف اظہارِ نفرت و بیزاری کے طور پر رمی جمار پر عمل پیرا ہو۔ اگرچہ اس کے دل میں کوئی وسوسہ پیدا نہ ہو۔ اور اگرچہ اس کو بہکانے کے لیے شیطان اس کے سامنے نہ آئے۔ اس سے دو مقصد پورے ہوتے ہیں۔ ایک تو اس سے حضرت ابراہیمؑ کی سنّت تازہ ہوتی ہے اور دوسرے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی اطاعت وامتثال کا یہ جذبہ کسی عقلی مجبوری کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور نہ کسی سمجھ میں آنے والے فلسفہ پر مبنی ہے۔ بلکہ یہ خالص عبودیت کا مظاہرہ ہے۔ اور شوق و وجدان کا تقاضا ہے۔ اس لیے جب جمرات کو ہدف ٹھہرانے کا یہ موقع میسر آئے تو فی الواقع یہ تصور قائم کرنا چاہیے کہ میں شیطان سے نبرد آزما ہوں۔ اور اس سے سخت بیزار ہوں۔ شیطان کے لیے اس سے زیادہ مایوس کن اور رسوا کن بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ کا کوئی بندہ محض نشۂ اطاعت میں سرشار ایسی ایسی رسموں میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کا بڑھ چڑھ کر ثبوت دے رہا ہے جن سے بظاہر کوئی معقولیت وابستہ نہیں۔

قربانی کے جانور کا ذبح کرنا بھی من جملہ ان عبادات سے ہے کہ جن سے اللہ تعالےٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مدینہ یا مرکزِ عشاق کے آداب اور احتیاطیں

ان سب مناسک سے فراغت کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے بہرہ مند ہونا ہے جو مرکزِ عشاق ہے۔ اس مرحلہ پر کن کن کیفیات کا دل میں ابھرنا ضروری ہے اور کن کن جذبوں کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جونہی نظریں اس کے در و دیوار پر پڑیں تو ذہن میں اس مبارک دور کا تصور کرنا چاہیے جب اللہ تعالےٰ نے اس مقام کو آں حضرتؐ کا ہجر ٹھہرایا۔ اور جب اس بلادِ طیبہ کو یہ شرف بخشا کہ احکام و فرائض کی تبلیغ و اشاعت کا یہ منبع و سرچشمہ قرار پائے۔ یعنے یہیں آں حضرتؐ نے زندگی کا بیشتر حصہ گزارا۔ یہیں لوگوں کے سامنے اسوۂ حسنہ کی مثال قائم کی۔ اور یہی وہ مقام

ہے جہاں منکرین سے لڑائیاں ہوئیں اور جہاں فتح و نصرت کے دروازے آپ پر وا ہوئے۔
پھر یہی وہ جگہ ہے جو آں حضرتؐ کے جسدِ اطہر کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور یہی وہ
خاکِ پاک ہے جس نے آپؐ کے دو وزیروں اور ساتھیوں کو شرفِ رفاقت سے نواز رکھا ہے۔

جب یہاں پہنچنے کی سعادت نصیب ہو تو یہ سمجھ کر اس کی گلی کوچوں میں قدم دھرنے
چاہئیں کہ یہاں کے ہر پیچ و خم پر آں حضرتؐ کے نقوشِ پا کی شوخی جلوہ فرما ہے۔ لہٰذا یہاں
چلو تو خوف، احتیاط اور احترام کے ملے جلے جذبات لیے ہوئے۔ اور اس حقیقت کو اچھی
طرح یاد رکھنا چاہیے کہ یہاں گھومنے پھرنے میں آزادی نہیں۔ بلکہ یہاں اس خشوع اور اس
کیفیت کو زندہ کرنا ہوگا جو آں حضرتؐ اپنی چال میں ملحوظ رکھتے تھے۔ اسی طرح چلنا ہوگا
اور اس نقطۂ نظر سے اس کی گلی کوچوں کی سیر کرنا ہوگی۔ یہ مقام ادب ہے۔ اور اس نزاکت کا
احساس برابر یہاں رہنا چاہیے کہ مبادا کسی گستاخی سے ہمارے اعمال ساقط الاجر اور بے مصرف
نہ ہو جائیں۔

پھر ان لوگوں کی یاد دلوں میں آنا چاہیے جو آپؐ کے فیوضِ صحبت سے مشرف ہوئے۔ جنھوں
نے آپؐ کے کلماتِ طیبات کو اپنے کانوں سے سنا۔ اور آپؐ کے روئے انور کو اپنی آنکھوں سے
دیکھا۔ اور اس پر تاسف اور اظہارِ افسوس ہونا چاہیے کہ ہم ان مواقع سے محروم رہے۔ پھر یہ
محرومی تو اس بنا پر گوارا بھی ہے کہ اس میں ہماری مرضی اور ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس محرومی کے
بارے میں سوچنا چاہیے جو اس وقت حاصل ہوگی جب ہماری بداعمالیوں کی وجہ سے آں حضرتؐ
سے کہا جائے گا کہ ان لوگوں کی سفارش کے لیے آپؐ بے تاب نہ ہوں۔ آپؐ نہیں جانتے کہ انھوں
نے آپؐ کے بعد کن کن بدعات کو اپنایا۔ اور دین کے نام پر کن کن خرافات کو سینے سے لگائے
رکھا۔ اس وقت حضورؐ کو ہماری سفارش سے دست بردار ہونا پڑے گا اور کہنا پڑے گا۔
سحقاً سحقاً لمن غیر بعدی[1] اگر ایسا ہے تو اُن کا رحمتِ حق سے دور رہنا ہی اچھا ہے۔

---

(۱) متفق علیہ

ان خیالات کے ساتھ ساتھ رجاء و امید کا دامن ہاتھ سے چھوڑنا نہیں چاہیے۔ اور سمجھنا چاہیے کہ جس پروردگار نے حج کی توفیق بخشی ہے اور بغیر کسی دنیوی غرض کے گھر سے نکلنے کا موقع عطا کیا ہے۔ اس کی رحمتیں بغیر کسی رکاوٹ کے حاصل ہو کے رہیں گی۔

مسجدِ نبوی اور مزار پر حاضری کی کیفیات و آداب

جب مسجدِ نبوی کا منظرِ دلنواز سامنے آئے اور اس میں قدم دھرنے کی سعادت حاصل ہو تو کچھ اس طرح کا نقشہ نظر و بصر کے سامنے پھر جانا چاہیے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آں حضرتؐ کی سجدہ گاہ قرار دیا۔ جس میں مسلمانوں کے پہلے اور بہترین گروہ نے عبادت کے فرائض انجام دیے۔ اور یہی وہ مقام ہے کہ زندہ حضرات میں سے بہترین اور چیدہ افراد جہاں صبح و شام اللہ کی عبادت میں مصروف رہتے ہیں۔ اور جو مرنے والوں میں سے بہتر اور اعلیٰ ترین ہستیوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا یہاں آنے کا جب اتفاق ہو تو خشوع و عظمت کے جذبات کا ان پر پورا پورا غلبہ و استیلا ہونا چاہیے۔ اور کیوں نہ ہو یہ تو جگہ ہی ایسی ہے کہ ہر ہر دل جس سے متاثر ہو۔ اور ہر ہر مومن جہاں وفورِ کیفیات سے متحیر ہو۔ اویس قرنی کے بارے میں ابو سلیمان کی روایت ہے کہ جب یہ مدینہ آئے اور ان سے کہا گیا۔ یہ ہے آں حضرتؐ کا مزار۔ تو ان پر غش طاری ہو گیا۔ جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے۔ خدا مجھے کسی طرح یہاں سے نکال لے۔ میں ایسی جگہ ہرگز نہیں رہنے کا کہ جہاں محمد رسول اللہؐ مدفون ہوں۔

مزار پر حاضری دینے کے آداب یہ ہیں کہ مومن نہ تو روضہ کی دیوار کے بالکل قریب کھڑا ہو اور نہ اس کو چھوئے۔ بلکہ ذرا فاصلہ پر ادب و احترام سے کھڑا ہو کر دیدۂ و نگاہ کے لیے سامانِ لذت فراہم کرے۔ اور یہ سمجھے کہ گویا آں حضرتؐ کی زندگی ہی میں ان کے سامنے حاضر ہو رہا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے: ان اللہ تعالیٰ وکل بقبرہ ملکا یبلغہ سلام من سلم علیہ من امتہ۔[1]

---

[1] نسائی۔ ابن حبان۔ مسلم

اللہ تعالےٰ نے آنحضرتؐ کی قبر پر ایک فرشتہ مقرر کر رکھا ہے جس کے فرائض میں یہ داخل ہے کہ درود و سلام بھیجنے والے کا سلام و درود ان تک پہنچا دے۔

اس سلسلہ میں یہ یاد رہے کہ درود و سلام تو اس شخص کا بھی آں حضرتؐ تک لے جایا جاتا ہے جو مدینہ سے باہر ہے اس لیے جس نے وطن اور ملک کو محض اس شوق کی بنا پر چھوڑا اور شدائد سفر برداشت کیے کہ آں حضرتؐ سے شرفِ ملاقات حاصل کرے گا۔ وہ اگر یہاں آکر روضۂ اقدس کی زیارت سے مشرف ہوتا ہے اور درود و سلام کے تحائف بھیجتا ہے تو اس کے پہنچ جانے اور خلعتِ قبول پانے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ آں حضرتؐ کو زائرین کے آنے اور زیارت کرنے کی باقاعدہ اطلاعات دی جاتی ہیں۔ روضۂ اقدس کی دیوار کو چھونا اور اس پر بوسہ دینا اس لیے ممنوع ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ کی سنت ہے جس سے مسلمانوں کو ہر حال مجتنب رہنا چاہیے۔

منبرِ رسولؐ دیکھ کر کس انداز کا نقشۂ فکر و نظر کے سامنے ہو

اس کے بعد مسجدِ نبوی میں منبرِ رسولؐ کی زیارت کرنا چاہیے اور چشمِ تصور کے سامنے یہ منظر لانا چاہیے کہ گویا آں حضرتؐ اس پر تشریف فرما ہیں اور مہاجرین و انصار کے مختلف گروہ نے آپؐ کو گھیر رکھا ہے۔ آپؐ وعظ فرما رہے ہیں۔ اور ان میں اللہ کی اطاعت و فرمانبرداری کی روح پھونک رہے ہیں۔ یہ ہیں وہ اسرار و اعتبارات کہ مناسکِ حج میں جن کی رعایت ضروری ہے۔ جب ان سے انسان فارغ ہو چکے تو اس کو اپنے قلب و جگر کا جائزہ لینا چاہیے۔ اور دیکھنا چاہیے کہ کیا اس کا دل الہٰی کیفیات سے معمور ہے۔ کیا دنیا سے بیزار ہوا ہے اور دار البقا سے اس کی محبت بڑھی ہے۔ اور آیا اس کے اعمال شرع کی ترازو میں پورے اترتے ہیں۔ اگر یہ کیفیات دل میں موجود ہیں تو اس کا حج قبول ہوا اور اس کا نام زمرۂ محبوبین میں لکھا گیا۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے تو پھر اندیشہ ہے کہ کہیں اس کو سوا غضب و پشیمانی کے اور کچھ حاصل نہ ہوا ہو۔ اللہ تعالےٰ اس محرومی سے ہر ہر مسلمان کو محفوظ رکھے۔ (تعلیماتِ غزالی)

چودھری محمد اسماعیل

سُود

(۴)

کیا سود اور زکوٰۃ اکٹھے چل سکتے ہیں

مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے مروجہ نظام معاشیات کا معائنہ کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام ہر لحاظ سے سود خوری پر مبنی ہے۔ اور ہر پہلو سے اسلامی تعلیم اور اصول و نظریات کے خلاف ہے۔ لہذا یہ کسی طرح بھی اسلامی ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ آیا اس نظام کو قائم رکھتے ہوئے نظام زکوٰۃ جو کہ اسلامی نظام معاشیات کا بنیادی پتھر ہے اور صلوٰۃ کے بعد جس کی اہمیت پر قرآن مجید سب سے زیادہ زور دیتا ہے چل بھی سکتا ہے یا نہیں۔

سود کا مطلب ہے سرمایہ کے معاوضہ کے طور پر دوسروں کی کمائی ہوئی دولت میں سے بلا محنت و مشقت حصہ لینا۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک آدمی کو سود کے حاصل کرنے میں محنت کرنا پڑے۔ اور زکوٰۃ کا مطلب ہے اپنی محنت و مشقت کی حلال کمائی میں سے ناداروں اور محتاجوں کو حصہ دینا۔ اس لحاظ سے صاف ظاہر ہے کہ سود اور زکوٰۃ بالکل دو مختلف ذہنیتوں کا نتیجہ ہیں۔ اور لازماً یہ دونوں دو مختلف ذہنیتیں پیدا کرتے ہیں۔ سود خوار کی لازماً ہر وقت یہ خواہش ہو گی کہ وہ جس طرح بھی ہو سکے دولت حاصل کر کے جمع کرے اور اس کے ذریعہ سے دوسروں کی کمائی میں سے حصہ لے۔ اور جو شخص زکوٰۃ کی فرضیت پر یقین رکھتا ہے اس کی یہ کوشش ہو گی کہ وہ محنت و مشقت کرے اور قدرتی وسائل سے دولت حاصل کر کے اس میں سے نادار کی مدد کرے۔ اب وہ کونسا عقل مند

ہے جو یہ کہہ سکے کہ یہ دونوں ذہنیتیں ایک ہی دل و دماغ میں سما سکتی ہیں۔ لہذا سود اور زکوٰۃ کا بیک وقت پہلو بہ پہلو چلنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد جب اسلام میں ملوکیت آئی تو مسلمانوں نے اس وقت کے جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کو اپنانا شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ اسلام کی گاڑی سودی پٹڑی پر چلنا شروع ہو گئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ نظامِ زکوٰۃ جو خلافتِ راشدہ نے قائم کیا تھا درہم برہم ہو گیا اور زکوٰۃ دینے والی ذہنیت سود خواری والی ذہنیت میں تبدیل ہو گئی۔ فتوحات کی وجہ سے چونکہ مسلمانوں کو دولت ہاتھ آ گئی اور وسائل پیداوار خصوصیت سے عمدہ عمدہ قطعاتِ اراضی زیادہ تعداد میں میسر آ گئے لہذا اب غیر مسلم دنیا کی طرح ان میں دولت جمع کرنے اور جمع شدہ دولت سے مزید دولت پیدا کرنے کا لالچ ترقی کرتا چلا گیا۔ جب تک مسلمان زیادہ متمول نہ تھے اور اپنی ذاتی محنت سے اپنی ضروریاتِ زندگی مہیا کرتے تھے تب تک تو نظامِ زکوٰۃ چلتا رہا لیکن جب سرمائے کا معاوضہ یعنی بٹائیاں اور سود وغیرہ کھانے لگے اور بلا محنت و مشقت دولت حاصل ہونے لگی تو اس سود میں سے زکوٰۃ دینے کی بھی توفیق نہ رہی۔ حالانکہ سرمائے کے معاوضہ یعنی سود کے حصول سے دولت بلا محنت و مشقت حاصل ہوتی ہے۔ اور جو چیز بلا محنت و مشقت حاصل ہو اس میں سے راہِ خدا میں کچھ صرف کر دینا بظاہر آسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ آسان نہیں بلکہ مشکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سود خوارانہ ذہنیت سے آدمی دوسروں کی کمائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ لہذا اس کا دل و دماغ ہی بدل جاتا ہے اور وہ سود کی کمائی میں سے بھی یہ زکوٰۃ نہیں دے سکتا۔

ملوکیت کے قائم ہونے اور عظیم الشان فتوحات حاصل ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کو بہت سی زمینیں ہاتھ لگ گئیں۔ ایسے وسیع قطعاتِ زمین پر خود کاشت کرنا تو امرِ محال تھا لہذا ان کو مزارعت پر دے کر بٹائی خواری کرنے کا عام رواج پیدا ہو گیا۔ اب اگر دستورِ زکوٰۃ قائم رہتا تو لازماً ناداروں کو ذرائع پیداوار مہیا ہو جاتے اور ایسا ہونے کا

نتیجہ یہ نکلتا کہ مزارعت کے لیے کوئی آدمی نہ ملتا۔ اور جب مزارعت کے لیے کسان نہ ملتا تو بڑے بڑے قطعاتِ اراضی پر قبضہ رکھنا عبث ہو جاتا۔ لہذا بٹائی خواروں نے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر دیدہ و دانستہ نظامِ زکوٰۃ پر گلدر آمد کیے نے کرانے سے ہاتھ کھینچ لیا جس سے وہ نظام رفتہ رفتہ خود ہی ختم ہو گیا۔ اب اگر کسی آدمی کے دل میں خوفِ خدا ہوتا تو وہ اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیتا ورنہ کوئی ایسی حکومت تو تھی ہی نہیں جو زکوٰۃ نہ دینے پر باز پرس کرتی۔ بس ایسے حالات میں جب کہ سودی نظام رائج ہو زکوٰۃ کا نظام نہ قائم رہ سکتا ہے نہ رہا ہے اور نہ قائم ہو سکے گا۔ نظامِ زکوٰۃ قائم کرنے کے لیے سودی نظام کا ختم کرنا لازمی ہے۔

کیا مروجہ نظامِ معاشیات سے سُود کو ختم کیا جا سکتا ہے؟

قبل ازیں آپ نے دیکھ لیا کہ سود اور زکوٰۃ بیک وقت پہلو بہ پہلو نہیں چل سکتے۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ مروجہ طریق صنعت و تجارت اور زمینداری کو قائم رکھتے ہوئے سود کو ختم کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

مروجہ صنعت و تجارت اور زمینداری میں جب ایسے منافع اور بٹائی وغیرہ موجود ہیں جو کہ سود شمار کیے جا سکتے ہیں اور جن میں سود کی روح اور کیفیت موجود ہوتی ہے یعنی جب کہ صنعت و تجارت اور زمینداری سودی اصول پر ہی چل رہے ہیں تو زرِ نقد پر سودی لین دین کو حرام قرار دینے یا بند کرنے کا کوئی مقصد ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اگر سودی لین دین بند کر دیا جائے تو اس کا یہ نتیجہ ہرگز نہیں ہو گا کہ ایک آدمی جس کے پاس وافر روپیہ ہے وہ راہِ خدا میں ناداروں کی مدد کے لیے دیدے گا۔ بلکہ وہ اسی روپے سے زمین خرید کر بٹائی حاصل کر سکتا ہے۔ تجارت و صنعت میں لگا کر منافع خواری کر سکتا ہے۔ مکانات وغیرہ تعمیر کر کے یا دیگر اشیاء مہیا کر کے کرایہ کشی کر سکتا ہے۔ اور مضاربت کے اصول پر کئی کام کر کے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ روپے سے مزید روپیہ پیدا کرنے کے بے شمار راستے جب اس کے لیے کھلے ہیں تو اگر نقد روپے پر براہِ راست نفع (سود) حاصل کرنا بند ہو گیا تو کونسی بڑی

بات ہو گئی۔ وہ آسانی سے دوسرے طریقوں سے روپے سے روپیہ پیدا کر سکتا ہے۔
پھر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سودی لین دین بند بھی نہیں کیا جا سکتا
کیونکہ جب کاروباری لوگ دیکھتے ہیں کہ وہ تجارت وصنعت یا زمین ومکانات وغیرہ پر
روپیہ لگا کر منافع حاصل کر سکتے ہیں تو وہ لازماً کم شرح سود پر روپیہ حاصل کرنے کی کوشش
کریں گے تاکہ اس رقم کو کاروبار میں لگا کر زیادہ منافع حاصل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف قسم
کی کمپنیاں اور ادارے بنکوں سے سودی قرض لے کر آگے کاروبار میں لگاتے ہیں اور روپے
سے زیادہ فائدہ اٹھا کر بنکوں کا سود بخوشی ادا کر دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے سودی لین دین
ناگزیر بھی معلوم ہوتا ہے اور اس نظام میں مفید بھی ہے۔ اگر اس کو حکماً بند کر دیا جائے تو
سود کی بھی مختلف طریقوں سے بلیک مارکیٹ شروع ہو جائے گی۔ اور ممکن ہے لوگ
سودی لین دین کے لیے عجیب وغریب طریقے ایجاد کر لیں جو کہ قانونی گرفت میں بھی نہ
آسکیں۔ درحقیقت بات یہ ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے جب تک صنعت وتجارت
اور زمین ومکانات وغیرہ کے سرمایہ پر حق المحنت اور مختلف قسم کے اخراجاتِ انتظامیہ
مرمت فرسودگی وغیرہ نکال کر منافع، کرائے، حصہ اور بٹائی کے نام پر سود خواری جائز
رہے گی زرِ نقد پر سود کسی طرح بھی بند نہیں کیا جا سکتا۔ یہ لازم ہو گا اور اس کا قائم رہنا
اشد ضروری ہو گا۔ کیونکہ درحقیقت مروجہ طریق صنعت وتجارت، زمینداری اور سودی
لین دین آپس میں لازم وملزوم ہیں۔ اور کاروبار میں ان کی حیثیت تانے بانے کی سی ہے
سود کے لیے کاروبار اور کاروبار کے لیے سود ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی علاحدہ نہیں
کیا جا سکتا۔ جب تک یہ طریقِ صنعت وتجارت اور زمینداری وغیرہ قائم ہے اور ان میں
منافع خواریاں وغیرہ جائز سمجھی جائیں گی۔ سودی کاروبار قطعاً بند نہیں کیا جا سکتا۔ سود کی
بنیاد تو دراصل وہ بٹائی، منافع اور کرائے ہیں نہ کہ یہ سود جو زرِ نقد پر لیا جاتا ہے۔
معمولی تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ بٹائی، منافع اور کرائے میں سود کی پیدا آمدی

کا منبع، بنیاد اور باعث ہیں جیسا کہ دولت مندی اور غربت کے اسباب میں بتایا گیا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتے تو زرِ نقد پر سود کسی صورت میں پیدا ہی نہ ہو سکتا تھا۔ لہذا جب تک وہ موجود ہیں سود کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ علمائے کرام بے شک اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔

اسلامی نظامِ معاشیات کس طرح قائم ہو سکتا ہے

مروجہ نظامِ معاشیات کا بغور مطالعہ کرنے اور اس کے مختلف پہلوؤں کا اسلامی تعلیم سے مقابلہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ نظامِ معاشیات سود خواری کے اصولوں پر مبنی ہے۔ اور اسلامی تعلیم کے بالکل برعکس چل رہا ہے۔ یہ بات بھی عیاں ہے کہ سود اور زکوٰۃ اکٹھے نہیں چل سکتے اور مروجہ طریقِ صنعت و تجارت اور زمینداری کو قائم رکھتے ہوئے سود کو ختم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظامِ معاشیات کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب صاف اور سادہ ہے کہ اسلامی نظامِ معاشیات تب ہی قائم ہو سکتا ہے جب اللہ تعالیٰ کے حکم کے بموجب سود کو ختم کیا جائے اور زکوٰۃ کو جاری کیا جائے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ سود کو کس طرح ختم کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب بھی بالکل سیدھا ہے اور وہ یہ ہے کہ سود سرمائے پر لیا جاتا ہے یعنی ایک طبقہ کے پاس ذرائع پیداوار (زمین، مشین، خام مواد وغیرہ) ہوتے ہیں اور دوسرا طبقہ ذرائع پیداوار سے بالکل محروم ہوتا ہے۔ سرمایہ دار طبقہ سرمایہ کے معاوضہ کے طور پر نادار طبقہ سے سود لیتا ہے۔ اب اگر نادار طبقہ کو اللہ تعالےٰ کے ارشاد واتو الزکوٰۃ اور فی اموالہم حق للسائل والمحروم کے بموجب ذرائع پیداوار یعنی زمین اور آلات وغیرہ مہیا کر دیے جائیں جن پر وہ کام کر کے اپنی محنت کا پورا پورا ثمر حاصل کر سکے تو سود بالکل ختم ہو جائے گا۔ اور سودی لین دین کا سوال ہی پیدا نہ ہو گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سودی شجرِ خبیثہ کی جڑیں کاٹنے کے لیے ہی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے ہاتھ میں زکوٰۃ کا فولادی کلہاڑا دیا ہے۔

اب قرآن کریم میں زکوٰۃ سے متعلق احکام پر نگاہ ڈالیے اور دیکھیے کہ وہ کس طرح

ناداروں کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے اور غربت و افلاس کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا انتظام کرتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

خُذ من اموالهم صدقة تُطهِّرهُم وتزكّيهم بها۔

ان کے مال میں سے زکوٰۃ لے اور اس کے ذریعہ سے ان کو پاک اور طاہر کر دے۔

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ للفقراء وَالْمَسَاكِينِ والعٰملِينَ عليهَا وَالمؤلّفةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ والغارمِينَ و في سبيل الله و ابنَ السّبيل۔

(التوبہ - ۸)

صدقات تو دراصل فقراء اور مساکین کے لیے ہیں اور ان کارکنوں کے لیے جو صدقات کی تحصیل پر مقرر ہوں اور ان لوگوں کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو۔ اور لوگوں کی گردنیں بندِ اسیری سے چھڑانے کے لیے اور قرضداروں کے قرض ادا کرنے کے لیے اور فی سبیل اللہ خرچ کرنے کے لیے اور مسافروں کے لیے۔

زکوٰۃ کا حکم صاف اور واضح ہے۔ اس میں زرِ زکوٰۃ کو خرچ کرنے کے لیے آٹھ مدات مقرر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مد و العٰملین علیہا یعنی محکمۂ زکوٰۃ کے اخراجات کی ہے اور باقی سات مدات میں مختلف قسم کے نادار اور حاجت مند ہیں جن پر زرِ زکوٰۃ خرچ کیا جائے گا۔ ادھر خذ من اموالھم صدقۃ اور ادھر محکمۂ زکوٰۃ کا قیام صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ کی تنظیم یعنی اس کی وصولی اور خرچ باضابطہ اسلامی حکومت کا کام ہے۔ جس کے ہاتھ میں قانون پر عملدرآمد کرانے کی طاقت ہو نہ کہ کسی فرد یا انجمن کا۔

زکوٰۃ کا مطلب یہ نہیں کہ ناداروں، محتاجوں اور بے روزگاروں کے لیے لنگر خانے اور کپڑا خانے کھول دیے جائیں۔ جہاں سے ان کو کھانا کپڑا ملتا رہے یا دیگر ضروریات کے لیے حصہ رسدی کچھ نقدی ان کو دی جائے اور پھر ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ایسے طریق کار کا مطلب قوم کو گداگری سکھانے، انسانیت کو ذلیل کرنے اور عاطلین پیدا اور

پر مزید بوجھ ڈالنے کے سوا کچھ نہیں اور کوئی عقل مند انسان اس طریق کو پسند نہیں کر سکتا۔
زر زکوٰۃ کو خرچ کرنے کا مفید طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ناداروں اور محتاجوں کو ذرائع پیداوار
یعنی زمین، مشین، آلات اور خام مواد وغیرہ مہیا کر کے ان کو اپنی ضروریات زندگی آپ پیدا
کرنے کے قابل بنایا جائے۔ اس بارے میں یہ امر ضروری ہے کہ زکوٰۃ سے جمع شدہ سرمایہ
معاشرے کی تحویل میں رہے۔ کیونکہ اس کے تحفظ اور بہترین استعمال کا یہی طریق ہو سکتا ہے۔
سودی نظام کے بدلے اسلامی نظام قائم کرنے کا کام دس بیس مسلمانوں کا نہیں اور
نہ ہی یہ کام محض وعظ و نصیحت سے پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ تجربہ بتلاتا ہے
اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ادھر دس آدمی سود چھوڑتے اور زکوٰۃ دیتے ہیں تو ادھر
دس سود لینا شروع کر دیتے ہیں اور زکوٰۃ دینا فراموش کر دیتے ہیں اور بات وہیں کی
وہیں رہتی ہے۔ اس طرح نظام ہرگز نہیں بدلا جا سکتا۔ انفرادی طور پر ہر آدمی خواہ سرمایہ دار
ہو یا نادار اس پر چلنے کے لیے مجبور ہے۔ نظام کو بدلنے کے لیے ایک مومن، بااخلاق
متقی اور زبردست قوت عمل رکھنے والی فعال جماعت کی ضرورت ہے جو بزور سودی
نظام کو بدل کر اسلامی نظام قائم کر دے۔ جیسا کہ سرور دوعالم جناب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپؐ کی جماعتؓ نے فتح مکہ کے بعد اپنی مملکت کے اندر عملاً سود بند کر دیا تھا۔
اور زکوٰۃ جاری کی تھی۔ اور سودی معاملات کرنے والے قبائل کو دھمکی دی تھی کہ اگر اس
کاروبار کو نہ چھوڑو گے تو تم پر چڑھائی کی جائے گی۔ بعد ازاں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان
قبائل کو جنگ کا الٹی میٹم دیا تھا جنہوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا۔ اور اس طرح
بجبر ان احکام کو منوا کر اسلامی نظام معاشیات قائم کیا تھا۔
جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ کے اسوہ کو سامنے رکھتے ہوئے
آج بھی اگر اسلامی ممالک کے مسلمان اکابر، دولت مند، سرمایہ دار اور مقتدر حضرات چاہیں تو
سود کو قانوناً بند اور زکوٰۃ کو رائج کر سکتے ہیں۔ ایسا کرنے میں ان کے سامنے کوئی رکاوٹ

دکھائی نہیں دیتی اگر کوئی روک ہو سکتی ہے تو وہ ان کی اپنی ذات گرامی ہی ہو سکتی ہے۔
بحیثیت مسلمان ہونے کے سود کی مناہی اور زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم صرف انہی پر عاید ہوتا ہے
اگر وہ ایسا نہ کریں تو اسلام بھی دیگر مذاہب کی طرح چند عقائد و رسوم کا نام ہو گا۔ اور نظام
معاشیات بالکل وہی رہے گا جو ہندوؤں، عیسائیوں اور یہود کا ہے۔

سود کو ختم اور زکوٰۃ کو رائج کرنے کے نتائج

زکوٰۃ کی فرضیت اور کم از کم اڑھائی فی صد شرح پر امت مسلمہ میں کوئی اختلاف نہیں
اس نصاب کے مطابق اگر انفرادی سرمائے کا اڑھائی فی صد یعنی چالیسواں حصہ ہر سال
معاشرے کی تحویل میں آجائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قریباً چالیس سال میں آج کے تمام
ذرائع پیداوار کے مساوی سرمایہ انفرادی ملکیت سے معاشرے کی تحویل میں منتقل ہو سکتا ہے۔

کس قدر خوبی کی بات ہے کہ اسلام نے اگر ایک طرف سود کو حرام قرار دیا ہے تو دوسری
طرف زکوٰۃ کو فرض قرار دے کر اور العفو (یعنی جو ضرورت سے زیادہ ہے دیدو) کی ہدایت
جاری کر کے سودی نظام کو بالکل ختم کرنے کا انتظام کر دیا ہے۔

سود کو ختم اور زکوٰۃ کو رائج کرنے سے جب ذرائع پیداوار معاشرے کی تحویل میں
آئیں گے تو لازماً اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ملک کے تمام ناداروں اور حاجت مندوں کو وسائل
پیداوار میسر ہو جائیں گے۔ کاشتکار کے لیے زمین مہیا ہو گی اور کاسب کو آلات اور خام
مواد وغیرہ مل سکے گا۔ جس پر وہ کام کر کے اپنی محنت کے ثمر کے آپ مالک ہوں گے اور سوا
زکوٰۃ کے جو حکومت وصول کرے گی کوئی دوسرا آدمی ان کی محنت کی کمائی میں سے سرمایہ کے
معاوضہ کے طور پر حصہ وغیرہ نہ لے سکے گا۔ اس طرح تمدن کا نقشہ ہی بدل جائے گا۔ جہاں
گداگر، نادار اور بے روزگار نظر آتے ہیں وہاں ہر ایک آدمی ہنرمند، مالک ذرائع
پیداوار اور صاحب روزگار نظر آئے گا۔ جہاں لوگ محض سرمائے کے بل بوتے پر بلا محنت
مشقت دوسروں کی کمائی میں شریک ہو کر گل چھرے اڑاتے ہوئے نظر آتے ہیں وہاں وہ

خود اپنی حلال روزی آپ پیدا کرتے ہوئے نظر آئیں گے۔ علیٰ ہٰذالقیاس جہاں تمول و افلاس کے پہاڑ اور کھنڈر دکھائی دیتے ہیں وہاں اخوت و مساوات کے زرخیز اور دل خوش کن مناظر آنکھوں کے سامنے جنت کا نقشہ پیش کریں گے۔ چونکہ ہر ایک آدمی اطمینان سے کام کرے گا لہذا دولت بڑھے گی۔ ذرائع پیداوار میں ترقی اور رزق میں فراوانی ہوگی۔ ہر ایک آدمی کو ضروریات زندگی میسر ہوں گی۔ اخلاق ترقی کرے گا اور جھگڑا فساد ختم ہوگا۔

معمولی تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ سود کو ختم کرنے اور زکوٰۃ کو رائج کرنے سے انفرادی اور اجتماعی ملکیت کا جھگڑا جو کہ باعث فساد ہے اور جس نے دنیا کو پریشان کر رکھا ہے خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ جب سود بند ہوگیا اور زکوٰۃ رائج ہو گئی اور ہر ایک آدمی کو ذرائع پیداوار میسر آ گئے تب کسی کو کیا غرض کہ وہ اپنی ذاتی ضرورت سے زائد ذرائع پیداوار حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ کیونکہ جب اقتصادی غلامی ختم ہو گئی تو ایسا آدمی اس کو کہاں سے ملے گا جو اس کی معاشی غلامی بھی قبول کرے اور اپنی محنت کی کمائی میں سے اس کو سود بھی ادا کرے۔ ہاں اس صورت میں ہر ایک آدمی اپنی محنت سے پیدا کردہ دولت کا خود مالک ہوگا۔ اور اس کو حسب ضرورت جائز طریق پر استعمال کرنے کا پورا پورا حقدار ہوگا۔ اور جو افراد ضعیف، کمزور، بیمار یا معذور ہوں گے اور اپنی ضروریات زندگی نہ پیدا کر سکیں گے معاشرہ زیرِ زکوٰۃ میں سے ان کی تمام ضروریات پوری کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

سود کا خاتمہ اور زکوٰۃ کا اجرا جس طرح انفرادی ملکیت کا جھگڑا ختم کر دیتا ہے، اسی طرح انفرادی سعی عمل کا سوال بھی حل کر دیتا ہے۔ دراصل انفرادی سعی کی ضرورت انفرادی ملکیت ذرائع پیداوار برائے سود خواری پر مبنی ہے۔ جب انفرادی ملکیت ذرائع پیداوار کا سوال نہ رہا تو انفرادی سعی عمل کا ختم ہو جانا ضروری بات ہے۔ پھر لازماً آدمی متحدہ اور متفقہ طور پر امرھم شوریٰ بینھم کے مطابق اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء پیدا کرنے کی کوشش کرے گا۔ کیونکہ متحدہ کوشش سے تھوڑے عرصہ میں زیادہ پیداوار حاصل ہو سکتی

ہے اور کام میں بہت آسانی ہو جاتی ہے ۔

جب عمل میں اتفاق اور اتحاد پیدا ہو گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ اشیائے ضرورت کی پیداآوری صحیح اندازہ کے مطابق ہو سکے گی جس سے رسد اور طلب میں توازن پیدا ہو گا۔ لہذا قیمتوں کا اتار چڑھاؤ جو کہ رسد اور طلب میں عدم توازن کی وجہ سے ہوتا ہے ختم ہو جائے گا۔ اور اشیا اپنی اصل قدر پر فروخت ہوں گی۔ لہذا لین دین میں حسب منشاء تعلیم قرآن رضامندی ہو گی۔

اتفاق اور اتحادِ عمل کی وجہ سے تجارتی لوٹ کھسوٹ کا ختم ہونا اور طریقِ تجارت کا بدل جانا ضروری ہے۔ صناعین اور صارفین کی امداد باہمی کی انجمنیں بن جائیں گی جو براہِ راست اپنی اپنی ضروریات کے مطابق روپے کے واسطہ سے ایک دوسرے سے تبادلۂ اشیا کر لیا کریں گی۔ اس طرح سے کروڑوں روپے کی اشتہار بازی جو ایک دوسرے کو پچھاڑنے اور انفرادی نفع کمانے کی خاطر کی جاتی ہے ختم ہو جائے گی اور بے شمار دولت جو ایک دوسرے کی تخریب پر خرچ ہوتی ہے ضائع ہونے سے بچ جائے گی۔ علیٰ ہذ القیاس اجیر و مستاجر کے فسادات اور مقابلہ و مسابقت کے پریشان کن سوالات حل ہو جائیں گے۔ نفسا نفسی ختم ہو گی۔ ہر ایک آدمی ضروریاتِ زندگی کی ضمانت محسوس کرے گا۔ اس کی ذہنیت ہی بدل جائے گی۔ وہ مال جمع کرنے کی بجائے العفو یعنی اپنی ضرورت سے زائد مال راہِ خدا میں دے دینے کو زیادہ باعثِ تسکین و راحت خیال کرے گا۔

کوئی آدمی کہہ سکتا ہے کہ یہ تمام باتیں کیسے ہو سکتی ہیں لیکن عقلمند سمجھ سکتا ہے کہ مروجہ نظام میں سود کے رائج اور زکوٰۃ کے معدوم ہونے کے جس قدر نتائج اور اثرات ہیں سود کے بند اور زکوٰۃ کے جاری ہونے سے وہ سب بدل جائیں گے۔ جب نظامِ معاشیات کے بنیادی اصول ہی بدل گئے تو کیوں نہ ہر شعبہ زندگی میں ایک قسم کا انقلاب واقع ہو گا۔ کیا غروبِ آفتاب سے رات اور طلوعِ آفتاب سے دن نہیں چڑھ جاتا اور کیا سوچ آف (SWITCH OFF

ہونے سے اندھیرا لمپ اور آون (ON) کرنے سے بلب روشنی نہیں دیتے۔ غرضیکہ نظام معاشیات کے بنیادی اصول بدلنے پر ہر شعبۂ زندگی میں تغیر واقع ہونا لازمی امر ہے۔

انفرادی اور اجتماعی نظام کی بحث میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی قبل از وقت اسلامی نظام معاشیات کا کوئی خاص نقشہ قیاس کرنے کی ضرورت ہے۔ بہر حال حاجت مندانہ اور صرفی سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت متفقہ طور پر امت مسلمہ کے نزدیک مسلمہ امر ہے۔ اس اصول پر عملدرآمد کرنے سے جو بھی نظام معاشیات تشکیل پذیر ہوگا وہی اسلامی ہوگا۔

سود اور زکوٰۃ سے متعلق ایک دفعہ پھر قرآن حکیم کے احکام کا مطالعہ کرکے اچھی طرح غور و فکر کر لیجیے آج کل کا سود وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ بیشمار علماء اس امر کے گواہ ہیں اور مروجہ نظام معاشیات یعنی صنعت و تجارت اور زراعت وغیرہ میں سب لین دین سودی اصولوں پر مبنی ہے جیسا کہ بے شمار ماہرین علم المعیشت شہادت دیتے ہیں۔

علماء کا یہ خیال کہ مروجہ صنعت و تجارت اور زراعت وغیرہ کے کرائے، منافع اور بٹائی وغیرہ میں سود نہیں ہوتا اور ماہرین معاشیات کا یہ کہنا کہ پرانے زمانہ کا سود جس کو اسلام نے حرام کیا تھا کوئی اور چیز تھا اور آج کل کا سود اس سے کوئی مختلف چیز ہے خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔

قرآن مجید کے صریح احکام کے بموجب اسلامی نظام معاشیات کے لیے سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت لازمی بات ہے۔ اس کے سوا کوئی نظام اسلامی نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی استحصال (EXPLOITATION) ختم ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی دنیا اطمینان کا سانس لے سکتی ہے۔ لاخوف علیھم ولا ھم یحزنون کا وعدہ اسلامی نظام کے ساتھ ہی وابستہ ہے۔

ثناء حسین منالی

حاصل مطالعہ

مولانا محمد اسحاق سندیلوی علمی حلقوں میں کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ اسلام کے سیاسی تصورات ان کی تصانیف کا ایک اہم موضوع ہیں۔ اور خلافتِ الٰہیہ اور اس کے مقاصد کے متعلق ان کی تحریروں کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

مملکت ایک خاص قسم کی ہیئتِ اجتماعیہ کا نام ہے۔ جو مبدا مملکت کے ایک عام تصور کے مطابق حیوانیت کے طبعی ارتقا کی ایک منزل ہے یعنے محض جذباتِ حیوانی اور ماحول کے مقتضا سے مختلف اور متفرق افرادِ انسانی میں ایک ہیئتِ اجتماعیہ پیدا ہو جاتی ہے جس کو وہ اپنی قومیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ہیئتِ اجتماعیہ میں بعض خصوصیات کا اضافہ کر کے اس کو مملکت کا نام دیدیا جاتا ہے۔ امتِ مسلمہ کے سوا ہر قوم، اور مملکت کے اسلامی تصور کے سوا ہر ایک تصورِ مملکت اسی حیوانیت کی پیداوار ہے۔ مملکت کے تمام غیر اسلامی تصورات اسی حیوانیت اور بہیمیت کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ ان کی تشکلیں مختلف ہیں مگر حقیقت سب کی ایک ہے یعنی خدائے بے نیاز سے بے نیازی و بغاوت اختیار کر کے انسان کی حکومت قائم کرنا۔ انسان کی فرماں روائی کل غیر اسلامی سیاسی تصورات و نظریات کی بنیاد ہے۔ اور یہ بنیاد اس قدر کمزور ہے کہ اس کے اوپر جو عمارت بھی تعمیر کی جائے گی وہ نہ صرف خود بہت جلد منہدم ہو جائے گی بلکہ اپنے مکینوں کو بھی ملبہ میں دفن کر دے گی۔

ان تصورات کے برعکس اسلامی تصورِ مملکت کا بنیادی اصول غیر اللہ کی فرمانروائی کی کامل نفی اور محض اللہ تعالےٰ کی فرماں روائی کا کامل اثبات ہے۔ یہی وہ خطِ فاصل ہے جو ابتدا اور بنیاد ہی سے اسلامی مملکت اور غیر اسلامی مملکت میں فرق و امتیاز پیدا کر دیتا ہے۔ اور یہ فرق و امتیاز ایسا ہے کہ ان دونوں میں کسی مقام پر بھی اتصال و اتحاد نہیں ہو سکتا۔ اسلام لا الٰہ کی تعلیم دے کر ہر غیر اللہ کی فرماں روائی کی نفی کر دیتا ہے اور الا اللہ کی تعلیم دے کر فرماں روائی کو ذاتِ حق سبحانہ کے ساتھ

مخصوص کر دیتا ہے۔ اور اس کا بنیادی اصول ہے ان الحکم الا للہ یعنے حکومت و فرمانروائی کا حق صرف اللہ تعالے کو حاصل ہے۔

مملکت اور حکومت کا اسلامی تصور دنیا کے کل سیاسی تصورات سے بالکل مختلف اور انوکھا ہے۔ اسلام انسانی حکومت و فرمانروائی کا قائل نہیں ہے اور وہ انسانی حکومت کو ختم کر کے اللہ تعالےٰ کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ کی حکومت قائم کرنے کا تصور اسلام کا ایک اس قدر اہم اصول ہے کہ اسلام تخلیق انسانی کی غرض و غایت اسی استخلاف فی الارض کو قرار دیتا ہے۔ قرآن پاک میں یہ ارشاد ہے کہ وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً یعنے اسلامی مملکت کے فرمانروا نے روئے ارض پر اپنا خلیفہ بنانا چاہا، اور یہی تخلیق انسانی کی غایت ہے۔ اور اس کی وجہ سے انسانیت کی قدر و عزت بلند ترین مرتبہ پر پہنچ گئی۔ قرآن مجید کا بیان یہ ہے کہ انسان دنیا میں خلافتِ الٰہی کی نعمت اپنے ساتھ لے کر آیا تھا اور تخلیق آدم کا مقصد ہی خلافتِ الٰہیہ کا قیام تھا۔ چنانچہ اس مرتبۂ عظمیٰ سے انسان کو اس کی ابتدائے آفرینش ہی میں نوازا گیا اور سب سے پہلے خلیفۃ اللہ فی الارض حضرت آدم علیہ السلام ہیں جو دنیا کے سب سے پہلے انسان بھی تھے۔ اللہ تعالےٰ کی حکومت قائم کرنے کا تصور ابتدائے آفرینشِ انسان سے لے کر آج تک جاری ہے اور حیوانی حکومت کے غیر اسلامی تصور کے مقابلہ میں ہمیشہ ستیزہ کار رہا ہے۔ کل انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم اسی حکومتِ الٰہی کی تعلیم و تبلیغ کے لیے تشریف لائے تھے۔ اور اس کا واضح تفصیلی اور مکمل ترین خاکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ بنی نوع انسان کے سامنے علمی و عملی دونوں صورتوں میں پیش کیا گیا۔

اسلام کی روح ارتقاء و عروج ہے مگر وہ وہمی اور عارضی ارتقاء نہیں جو غیر مسلمین کا نصب العین اور منتہائے فکر ہے بلکہ وہ ارتقاء جو گہوارہ سے شروع ہو کر عالمِ آخرت تک جاری رہتا ہے۔ غیر اسلام میں ارتقاء و عروج کا تخیل بالکل محدود ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ انسان کی موت تک جاری رہتا ہے۔ لیکن اسلام اس کو غیر محدود بنا دیتا ہے اور موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے کیونکہ موت اس

کے نزدیک فنا نہیں بلکہ حیاتِ ثانیہ کا نام ہے۔ انسان اپنے ابتدائے وجود سے ایک راستہ پر گامزن ہوتا ہے جو مختلف منازل سے گزرتا ہوا منزلِ آخرت کو جاتا ہے۔ یہ راستہ ترقی کا راستہ ہے بشرطیکہ انسان اسلامی اصول و قوانین کی پابندی کے ساتھ اس پہ گامزن ہو۔ کیونکہ اسلامی اصول یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح اور کس نیت و غرض سے اس راستہ کی ہر چیز کو استعمال میں لایا جائے تاکہ ہر منزل ترقی و عروج کی منزل بن جائے۔ ترقی کی تمام اقسام کے حصول کے لیے یہ لازمی ہے کہ انسان کائنات کا صحیح استعمال کرے۔ ہر چیز کے مفید پہلو سے فائدہ اٹھائے اور مضر پہلو سے اجتناب کرے اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ انسان اپنے صحیح مرتبہ اور دوسری مخلوقاتِ عالم کے صحیح درجہ سے واقف ہو۔ پھر کچھ ایسے قوانین کا پابند ہو جو تمدن و عمران، معاش و اخلاق، ذہانت و تفکر اور علم و ادراک کے ان منازلِ ارتقار کو باقی رکھ سکیں جو انسان کو حاصل ہو چکے ہوں اور ان مراتب کو آئندہ مراتبِ ارتقار کے حصول کا ذریعہ بنا سکیں۔ خلافتِ الٰہیہ کا نظریہ ارتقار و عروج کے ان دونوں ضروری عناصر کو مجتمع کر دیتا ہے۔ انسان کو خلیفۃ اللّٰہ فی الارض قرار دے کر اسلام نے ایک طرف تو کائنات میں انسان کی صحیح حیثیت اور موجودات کے ساتھ اس کے تعلق کی صحیح نوعیت متعین کر دی ہے اور دوسری طرف اس کے لیے موجودات میں تصرف کا صحیح طریقہ بھی معین کر دیا ہے کیونکہ جب انسان اللّٰہ کا خلیفہ ہے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ یہاں مالک مختار کی حیثیت سے کوئی تصرف کرنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ اسے تمام تصرفات اصل مالک کے مقرر کیے ہوئے قانون کے مطابق کرنے چاہئیں۔ خلیفۃ اللّٰہ ہونے کے بعد انسان سمجھتا ہے کہ کل کائناتِ عالم اس کے فائدہ اور نفع کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ اس کا یقین وَخَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا اور سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ اور اسی قسم کے دوسرے پیغاماتِ الٰہیہ پر ہوتا ہے اس لیے وہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر غائر نظر ڈالتا ہے عالم خلق کے چپہ چپہ کو استعمال میں لاتا ہے تاکہ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا کے فحوی پر عمل ہو جائے۔ وہ ان سب مخلوقات کو ارتقار کے مرتبۂ عظمیٰ یعنے ترقی آخرت کے لیے ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمدن

وعمران، علوم وفنون، فکر وادراک غرض ہر میدان میں پیش قدمی کا صحیح رخ متعین ہو جاتا ہے۔

نظریۂ خلافت انسان اور دوسری مخلوقات کے درمیان نوعیت کا فرق قائم کر دیتا ہے دوسری مخلوقات کے لیے صرف قانونِ فطرت کی پیروی ہے اور اس پیروی میں ان کے لیے محض جبلت کی ہدایت کافی ہے۔ لیکن انسان ان کے برعکس خلیفہ یا نائب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کو دوسری مخلوقات پر تصرف کے اختیارات دیے گئے ہیں۔ اس کو تمیز و استدلال اور تفکر کی قوتیں دی گئی ہیں اور وہ زمین پر اللہ تعالےٰ کا ذمہ دار و جواب دہ عہدہ دار ہے اس لیے اس کا کام محض تکوینی قوانین اور طبیعی اصول کی پیروی نہیں ہے بلکہ ان سے زائد ایک تشریعی قانون، ایک اخلاقی ضابطہ اور ایک عملی ہدایت کی پیروی کرنا بھی اس پر لازم ہے۔ بلکہ اس کی فلاح وسعادت کا انحصار انہی چیزوں کی پیروی پر ہے۔ چونکہ انسان کے لیے محض قوانینِ تکوینیہ کی اساس پر سعی وعمل اور ترقی وعروج کا کوئی ایسا پروگرام اور نظام نہیں بنایا جا سکتا جو سفرِ زندگی کی ہر منزل اور حیات کے کل شعبوں میں اس کی رہنمائی کے لیے کافی ہو اس لیے قوانینِ الٰہیہ کی ضرورت ناگزیر ہے اور خلیفہ ہونے کی حیثیت سے انسان کو زمین پر اپنے فرائضِ منصبی انجام دینے کے لیے جس پروگرام اور نظام کی ضرورت ہے وہ لازماً خداوندِ تعالےٰ کی طرف سے واضح ہدایات یا بالفاظِ دیگر وحی کے طور پر آنا چاہیے۔ اس طرح انسانی ارادہ ارادۂ الٰہی کا اور انسانی تعقل علمِ الٰہی کا تابع ہو جاتا ہے جس کا ایک اثر تو یہ ہوتا ہے کہ انسان کی قوتِ ارادی اور قوتِ تصرف میں بے پناہ اضافہ ہو جاتا ہے کیونکہ ہر قدم پر وہ محسوس کرتا ہے کہ فرمانروائے عالم کی طاقت اس کی پشت پر ہے۔ دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ ترقی کی رفتار بہت تیز ہو جاتی ہے کیونکہ ہر اساسی اہمیت رکھنے والے مسئلہ میں انسان کو صحیح رہنمائی مل جاتی ہے اور اس کی قوت غلط تجربات میں ضائع نہیں ہوتی تیسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان ان تمام نقصانات سے محفوظ رہتا ہے جو انسانی حاکمیت کے بے اصل مفروضہ پر کام کرنے کی صورت میں لازماً پہنچتے ہیں۔ اس میں نہ طبقاتی کش مکش ہوتی ہے نہ سرمایہ و مزدور کی آویزش، نہ جماعت بندیاں ہوتی ہیں نہ فرقہ پرستیاں، نہ خونریزیاں ہوتی ہیں ، نہ

کت آفرینیاں اس لیے یہ سب تو انسانی حکومت کے نتائج ہیں، حکومتِ الٰہیہ میں ان کا وجود
کہاں ؟ ان تمام خرابیوں کے برعکس وہاں تو ایک ایسے تمدن کی تعمیر ہوتی ہے جس کا ہر پہلو انتہائی
ترقی یافتہ اور امن وسلامتی اور راحت واطمینان کا ضامن ہوتا ہے۔

آزادی ومساوات کا حقیقی وجود صرف حکومتِ الٰہیہ ہی میں ممکن ہے اس لیے کہ وہاں کسی
اونے سے اونے انسان کے خیالات ۔ اعمال وافعال کسی فرد یا جماعت کے تابع نہیں ہوتے بلکہ
صرف حق تعالیٰ جل شانہٗ کے احکام وتعلیمات کے تابع ہوتے ہیں۔ اخلاق کے حسن وقبح کو تمدن
کے فنا وبقا میں بہت بڑا دخل ہے۔ اسلامی حکومت کی بنیاد ہی اصلاحِ اخلاق پر قائم ہے۔ حکومتِ
الٰہی نہ صرف یہ کہ اظہارِ گناہ سے مانع ہوتی ہے بلکہ اندھیری کوٹھڑی میں بھی برے اخلاق وافعال کے
ارتکاب کو روکتی ہے۔ گناہوں کی روک تھام وہاں ظاہر ہی میں نہیں ہوتی بلکہ باطن میں بھی ہوتی ہے۔
اس لیے کہ خدا کی حکومت ان بنیادوں کو منہدم کردیتی ہے جن پر بدکرداریوں کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔

خلافتِ الٰہیہ کے تصور کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اسلامی مملکت میں قانون
سازی کے اختیارات انسان کو نہیں حاصل ہوتے۔ نہ کسی فرد کو اور نہ جماعت کو، بلکہ سب کو
قانونِ الٰہی کی پیروی کرنا پڑتی ہے۔ اس کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت اور عوام
میں یک جہتی اور باہمی تعاون وہمدردی کی روح پیدا ہو جاتی ہے جس سے مملکت دن دونی رات
چوگنی ترقی کرتی ہے۔ علاوہ بریں قوانین کے اجرا وتنفیذ میں کوئی دشواری نہیں پیدا ہوتی۔ اس
لیے کہ سوسائٹی کے افراد میں اطاعت کا داعیہ خود موجود ہوتا ہے۔ اور قانونِ الٰہی کی اطاعت
کی جانب اس عام رجحان کی وجہ سے جو فضا پیدا ہوتی ہے اس میں خود بخود مطیع اور پابندِ قانون
اشخاص پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

قانون کے اجرا وتنفیذ کے اختیارات بے شک ہیئت انتظامیہ یعنی حکومت ہی کے
ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اور حکومت میں بھی ایک شخص یعنے خلیفہ یا امیر کو مرکزی اہمیت حاصل
ہوتی ہے لیکن سب سے بڑا بنیادی فرق جو اس حکومت کو دوسری حکومتوں سے ممتاز کرتا ہے

(۲) یہ ہے کہ اسلام میں حکومت ایک متقی سوسائٹی کے اندر بنتی ہے اور انتظامی کاموں کے لیے عاملین کا انتخاب اہلِ تقویٰ اشخاص میں سے کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک شخص یا چند اشخاص کے ہاتھ میں اختیاراتِ عاملہ دینے کے جو بُرے نتائج غیر متقی یعنی غیر اسلامی سوسائٹی میں ظاہر ہوتے ہیں وہ متقی یا اسلامی سوسائٹی میں ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ عاملینِ حکومت کو جو اختیارات دیے جاتے ہیں وہ بھی غیر محدود نہیں ہیں۔ جن امور میں شرع کے احکام صریح ہیں ان میں حکومت کی حیثیت ایک آلۂ تنفیذ سے زیادہ نہیں۔ اور جو امور ان کے ماسوا ہیں ان میں اوّل تو حکومت کو مشورہ کا پابند کیا گیا ہے اور دوسرے یہ کہ اسلامی شعور رکھنے والی پبلک کو محاسبہ اور تنقید کے پورے اختیارات دیے گئے ہیں۔ اسلام لوگوں میں یہ جذبہ پیدا کرتا ہے کہ وہ حکمرانوں کے اعمال کو غور سے دیکھتے رہیں۔ جب تک وہ خدا اور رسول ؐ کی ہدایت پر چل رہے ہوں ان کی پوری اطاعت کریں اور جب ان کا رویہ مشکوک ہو تو محاسبہ کریں اور تنقید و نصیحت سے اصلاح کی کوشش کریں اور جب ان کو اتنا منحرف پائیں کہ دین میں فساد کا خطرہ ہو تو ان کو معزول کر دیں۔

مقاصد

مندرجۂ بالا تصریحات سے خلافتِ الٰہیہ کے قیام کا مقصد خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ تاہم اس کے ماخذ کے ساتھ اس کا تذکرہ کرنا مناسب ہے تاکہ شک و ریب کی گنجائش نہ رہے۔ قرآنِ مجید مندرجۂ ذیل الفاظ میں خلافتِ اسلامیہ کے مقاصد کا تذکرہ کرتا ہے:

"وہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو روئے ارض پر اقتدار عطا کریں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور بُرے کاموں سے روکیں گے۔"

اس آیت میں قیامِ خلافت کے چار مقاصد بیان کیے گئے ہیں: (۱) اقامتِ صلوٰۃ (۲) ایتاءِ زکوٰۃ (۳) امر بالمعروف (۴) نہی عن المنکر۔ اقامتِ صلوٰۃ سے مراد صرف نماز ہی پڑھنا نہیں ہے بلکہ کل عباداتِ بدنیہ اپنے اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں داخل ہیں۔ اسی طرح ایتاءِ زکوٰۃ سے مراد صرف زکوٰۃ دینا ہی نہیں ہے بلکہ پورے معاشی نظام کو اسلامی معیار و اصول پر قائم کر دینا بھی اس

بھی داخل ہے۔ رہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تو ان کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر معروف انسان کی حقیقی ترقی میں معاون اور ہر منکر اس کی حقیقی ترقی میں مانع ہے۔ پس دوسرے الفاظ میں خلافت الٰہیہ کے قیام کے مقاصد یہ ہیں: (۱) عبد اور معبود کے تعلق کو مضبوط و مستحکم بنانا اور بنی نوع انسان کو صحیح معنوں میں خداوندِ عالم کا بندہ بنا دینا (۲) دنیا کے معاشی نظام کو درست کر کے ایسی حالت پر قائم رکھنا جس میں نہ جماعتی قارونیت کا وجود ممکن ہو سکے اور نہ شخصی قارونیت کا اور نہ فاقہ کشی و غربت کے دلگداز نظارے دیکھنے میں آئیں (۳) نوعِ انسانی کو ہر شعبۂ زندگی میں ارتقاء و عروج کی طرف بڑھانا اور (۴) نوعِ انسانی کی زندگی کے ہر شعبہ میں ارتقاء و عروج کی راہ میں جو موانع ہوں ان کو دُور کرنا۔

خلافتِ الٰہیہ کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ مسلمان حاکم مطلق ہوں، خوب داد عیش دیں اور ان کے ماتحت جو قومیں ہوں ان کے ساتھ جو چاہیں سلوک روا رکھیں۔ اگر اسلامی حکومت کا یہ مقصد ہوتا تو اس میں اور غیر اسلامی حکومت میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی حکومت کے معنے مسلمانوں کے اقتدارِ اعلیٰ کے نہیں ہیں۔ مسلمانوں کی حاکمیت کا یہ تصور اسی طرح اور اسی قدر ناجائز اور خلافِ حق و انصاف ہے جس قدر غیر مسلموں کی حاکمیت۔ اسلام انسان کے اقتدارِ اعلیٰ ہی کا مخالف ہے۔ اس کا مقصد تو اللہ تعالیٰ کی حاکمیت و اقتدار قائم کرنا ہے اور اس اصل الاصول کے خلاف جہاں جو حکومت بھی ہو وہ اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہے خواہ وہ کسی مسلمان بادشاہ یا نواب کی حکومت ہو یا غیر مسلم قیصر اور راجہ کی۔ اور خواہ وہ مسلمان قوم کی حکومت ہو یا غیر مسلم کی۔ دراصل اسلامی حکومت نام ہے ان اصول و قوانین کی حکومت کا جو حق تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لیے اپنی کتاب اور اپنے رسولؐ کے ذریعہ سے تعلیم کیے ہیں اور اسلامی حکومت کی جانب دعوت دینے کا مطلب انہی اصول و قوانین کی جانب دعوت دینا ہوتا ہے نہ کہ مسلمانوں کی غلامی اور ماتحتی کی جانب۔ اسلامی حکومت قائم کرنے کا مقصد نہ غیر مسلموں کو مسلمانوں کی ماتحتی میں لانا ہے اور نہ مسلمانوں کی خود اپنی حکومت قائم کرنا ہے بلکہ اس کا مقصد چند اصول و قوانین

کے تحت مسلموں اور غیر مسلموں سب کی زندگی کو ڈھالنا ہے۔ یہ اصول اللہ تعالٰی کے مقرر کیے ہوئے ہیں اس لیے دوسرے الفاظ میں ان اصولوں کی تبلیغ کرنے والے انسان ہر انسان کو دوسرے انسانوں کی اور خود اس کے اپنے نفس کی غلامی سے آزادی دلا کر اللہ تعالٰی کی حکومت میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔ اس وقت مسلمانوں اور غیر مسلموں میں جو فرق نظر آتا ہے وہ اس لیے ہے کہ مسلمان داعی ہیں اور غیر مسلم مدعو۔ لیکن جب غیر مسلم ان اصولوں کو قبول کر کے ان پر عمل پیرا ہو جائیں گے تو دونوں مساوی ہو جائیں گے اور ترقی و عروج کے لوازمات سے یکساں مستفید ہوں گے۔ اسلامی اصول و قوانین کے منافع کسی نسل و وطن یا قوم و قبیلہ کے ساتھ مقید و محدود نہیں ہیں بلکہ دنیا کی ہر قوم اور ہر نسل کے اشخاص ان سے یکساں طور پر استفادہ کر سکتے ہیں۔ اسلامی نظامِ حیات پر عمل پیرا ہونے کی دعوت محض بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لیے ہے اور ہمدردی و خیر خواہی کا جذبہ اس دعوت کا محرک ہے۔ اور اس کی بنیاد بھی محض جذبات پر قائم نہیں ہے بلکہ ایسی قوی و مستحکم عقلی و فطری دلائل بھی اس کی بنیاد ہیں جو ہر صحیح الفطرت اور سلیم العقل انسان کو اپیل کر سکتے ہیں۔

محمد جعفر پھلواروی

بات ایک قلم دو

"یہاں یہ نکتہ قابلِ غور ہو جاتا ہے کہ کیا وہ شخص جس کی زبان عربی نہ ہو اپنی کسی عجمی زبان میں بھی حمد و ثنا، بحالتِ نماز ادا کر سکتا ہے یا نہیں؟"

"فقہاء میں شمس الائمہ سرخسیؒ (متوفی ۴۹۰ھ) جس مرتبہ و منزلت کے بزرگ ہیں ہر طالبِ علم پر روشن ہے۔ ان کی ضخیم المبسوط فقہِ حنفی کی امہاتِ کتب میں سے ہے۔ اسی کتاب کی جلد اوّل باب افتتاح الصلاۃ میں جہاں پر بحث ہے کہ اذان و تکبیر نماز و خطبہ جمعہ و قرأت نماز فارسی میں جائز ہیں یا نہیں، یہ روایت بھی لائے ہیں:

روی ان الفرس کتبوا الی سلمان رضؓ ان یکتب لھم الفاتحۃ بالفارسیۃ فکانوا یقرءون ذالِکَ فی الصّلوٰۃ حتی لَانَتْ السنتھم العربیۃ ص ۳۷

فارسی والوں (یعنی ایران کے نومسلموں) نے حضرت سلمان فارسیؓ کی خدمت میں لکھا کہ وہ انھیں سورۂ فاتحہ کی فارسی لکھ بھیجیں۔ چنانچہ وہ لوگ نماز میں یہی پڑھتے رہے یہاں تک کہ ان کی زبان سے عربی کے الفاظ کھلنے لگے۔

سلمانؓ صحابی اور ایک ممتاز صحابی تھے۔ اگر انھوں نے یہ عمل رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں اور آپؐ کی اجازت سے کیا جب تو اس کی مشروعیت ظاہر ہی ہے۔ لیکن اگر آپؐ کے بعد اپنے اجتہاد سے لکھ بھیجا جب بھی آپ کا حکم ایک ممتاز صحابی رسولؐ کا حکم تھا جس میں چون و چرا کی گنجائش مشکل ہی سے نکل سکتی ہے۔

اس ایک واقعہ سے کئی حقیقتوں پر روشنی پڑ گئی :

۱- ایک تو ترجمۂ قرآن کریم کی قدامت ثابت ہو گئی۔ سب سے پہلا ترجمہ ایک قرآنی سورت کا ایک صحابی رسولؐ کا کیا ہوا معلوم ہو گیا۔

۲- دوسرے عذر کی حالت میں جوازِ نماز دوسری زبان میں نکل آیا۔

۳- لیکن اس جواز کی عمر بھی مدّتِ معذوری تک محدود رہی۔ یہ نہیں ہوا کہ عجم و غیر عرب کو مستقل اجازت اپنی زبان میں نماز پڑھنے کی مل گئی ہو۔ جوں ہی معذوری (بعد کوشش) دور ہو گئی حکمِ جواز بھی منسوخ ہو گیا۔

آج بھی غیر عرب کے لیے حسبِ ضرورت بہت سی رعائتوں کی گنجائش ہے۔ جیسی کہ سب معذوروں کے لیے ہے۔ لیکن امت کے کسی طبقہ کو نماز میں عربی کی قید سے بالکل مستثنا کر دینا نہ صرف یہ کہ کوئی سند نہیں رکھتا بلکہ وحدتِ امت کے ایک عملی پہلو پر ضربِ کاری لگاتا ہے۔

دونوں عبارتیں آپ کے سامنے ہیں۔ اگر کوئی شخص ایک عبارت کو آج اور دوسری کو کچھ عرصے کے بعد پڑھے تو یہی کہے گا کہ: "دونوں عبارتیں ایک ہی شخص کی لکھی ہوئی ہیں"۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ پہلی عبارت الدین یسر[1] ص ۳۰۶ کی ہے۔ اور دوسری اس کے پانچ چھ سال بعد صدقِ جدید ۲۹ء کے صفحۂ اول کی زینت بنی ہے۔ ہمیں اس ہم آہنگی پر خوشی ہوئی: متفق گردید رائے بوعلی با رائے من۔

لیکن ماہنامہ "معارف" اعظم گڑھ (بھارت) کے تبصرے کا ہمیں بے چینی سے انتظار رہے گا کیونکہ اس نے پہلی عبارت کی وجہ سے الدین یسر کی پوری کتاب کو "دینی حیثیت سے بحث گرا کن" قرار دیا تھا۔ (ملاحظہ ہو معارف میں شائع شدہ تبصرہ) دوسری عبارت پر ابھی تک کچھ نہیں لکھا ہے اور

---

(۱) تصنیف محمد جعفر پھلواروی

کچھ لکھنے کی امید بھی نہیں۔

لیمت مذہ باواں قادورۃ کسرت فی الاسلام ایک پرانی مثل چلی آرہی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ یہ کوئی پہلی غلطی نہیں۔ اسی طرح کی ایک غلطی اس سے پہلے بھی معارف کر چکا ہے مشرکوں سے نکاح کے متعلق جو کچھ الدین یسر میں لکھا گیا تھا اسے بھی معارف نے دینی حیثیت سے سخت گمراہ کن قرار دیا تھا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد میرزا مظہر جانِ جاناں کی لکھی ہوئی بالکل وہی باتیں شائع کیں اور ان کو خوب سرا ۔

اس کا نفسیاتی جائزہ لیجیے تو بہ ظاہر یہی نظر آئے گا کہ بعض حضرات صرف انھی باتوں کو درست سمجھتے ہیں جو ان کے قلم سے نکلیں اگر وہی باتیں کوئی دوسرا لکھ دے تو اس لیے قابلِ رد ہوتی ہیں کہ وہ خود ان کے قلم سے کیوں نہ نکلیں۔ ہمیں ہنوز یہی توقع ہے کہ یہ حضرات ہماری ان تمام باتوں کو رفتہ رفتہ مانتے چلے جائیں گے جن پر آج یہ اعتراض کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ تعددِ ازدواج کے مسئلے میں بھی کچھ ایسا ہی ہوا۔ حلقۂ معارف نے ہماری پُرزور مخالفت کی۔ مگر اسی حلقے سے ایک مردِ قلندر نے جرأت مندانہ قدم اٹھایا اور اپنی زندگی کا آخری مضمون ہماری تائید میں لکھا۔ اس مضمون کی معارف میں پذیرائی نہ ہو سکی تو انھوں نے اسے ثقافت میں اشاعت کے لیے بھیج دیا جو شائع ہو گیا۔ یہ تھے مولانا عبدالسلام ندوی رحمۃ اللہ علیہ۔ ان سے حلقۂ معارف کو غالباً اور بھی چند مسائل میں اختلاف تھا مگر یہ خبر ہمارے لیے بہت تکلیف دہ تھی کہ بعض حضرات نے اس مرحوم کو اس لائق بھی نہ سمجھا کہ ان کی نمازِ جنازہ پڑھ لیتے (رواہ رجلٌ ثقۃٌ صدوقٌ لا یکذب)

شاہد حسین رزاقی

اسلامی دنیا

بزرتا پر حملہ

ایک ایسے نازک وقت میں جب کہ الجیریا کا مسئلہ حل کر کے افریقہ میں امن بحال کرنے کی ضرورت و اہمیت ساری دنیا میں پوری شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے فرانس نے تونس میں بھی جنگ چھیڑ کر اپنی سامراجی پالیسی سے امنِ عالم کے لیے نئے خطرات پیدا کر دیے ہیں۔ اور فرانس کے اس طرزِ عمل سے آزاد دنیا کی مشکلات میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ تونس پر فرانس کے حملے کا سبب یہ ہے کہ فرانس اپنے سامراجی مقاصد کے لیے بزرتا پر قابض رہنا چاہتا ہے جو تونس کی اہم ترین بندرگاہ اور بحرِ روم کے علاقے میں ایک بہت بڑا بحری اور فضائی مرکز ہے۔ یہ بندرگاہ دس میل مدور جھیل میں واقع ہے جس کو نہر کھود کر سمندر سے ملا دیا گیا ہے۔ ۱۸۸۱ء میں فرانس نے بزرتا کو فوجی مرکز بنا دیا۔ اور اس نے تجارتی اور جنگی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ چنانچہ دوسری عالمی جنگ میں اتحادیوں نے اسی بندرگاہ کو سسلی اور اٹلی پر فوج کشی کا مرکز بنایا تھا۔

جب تونس کے حریت پسندوں کی جد و جہد کامیاب ہوئی اور ۱۹۵۵ء میں اس ملک کو آزادی ملی تو فرانس نے بزرتا پر تونس کی حاکمیت تو تسلیم کر لی لیکن اس پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ یہ صورتِ حال تونس کے لیے ناقابلِ قبول تھی اور اس نے فرانس سے بزرتا کے فوجی اڈے خالی کر دینے کا مطالبہ کیا۔ لیکن فرانس اس پر آمادہ نہ ہوا کیونکہ وہ ان اڈوں کو اپنے سامراجی مفاد کے لیے ضروری تصور کرتا ہے۔ تونس نے اپنا مطالبہ برابر جاری رکھا اور صدر حبیب بورقیبہ نے اس مسئلہ کو پُر امن طریقہ پر حل کرنے کی پوری کوشش کی مگر کامیابی نہ ہوئی۔ آخر کار انھوں نے صدر ڈی گال سے کہا کہ فرانس اس بات کا اعلان

کر دے کہ وہ یہ اڈے خالی کر دے گا۔ فرانس نے یہ مطالبہ بھی نہ مانا اور بزرتا پر قبضہ فرانسیسی مفاد کے لیے ضروری تصور کیا۔ تونس یہ گوارا نہ کر سکتا تھا کہ ایک غیر ملک اس کے علاقہ میں زبردستی اپنا فوجی اڈہ قائم رکھے۔ اور اس سے جو کشمکش پیدا ہو گئی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرانس نے بزرتا پر حملہ کر دیا۔ اور اس کی فضائی بمباری سے زبردست نقصان ہوا۔ انصاف پسند ممالک نے تونس کی حمایت کی اور یہ مسئلہ سلامتی کونسل میں پیش ہوا جس نے جنگ بند کرانے کی قرارداد منظور کی۔ لیکن جنگ بندی کے بعد بھی فرانس کا جارحانہ طرزِ عمل برقرار رہا، اور اس سے ہر قسم کے خطرناک حالات پیدا ہو جانے کا امکان ہے۔ سامراجی دور گزر گیا اور فرانسیسی سامراج بھی دم توڑ رہا ہے۔ اس کا خاتمہ تو یقینی اور بہت قریب ہے مگر اس سے یہ اندیشہ لگا ہوا ہے کہ اس کی شکست خوردگی اور اضطراری کیفیت نہ معلوم دنیا کو کن مصائب میں مبتلا کر دے۔

کویت پر عراق کا دعویٰ

خلیج فارس کے علاقہ کی چھوٹی سی ریاست کویت کی پہلے کوئی اہمیت نہ تھی۔ لیکن جب یہاں بہت بڑی مقدار میں تیل نکلنے لگا تو اس کی دولت اور اہمیت میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا۔ کویت پر برطانیہ کی بالادستی قائم تھی جس سے اب اس کو آزادی ملی ہے۔ لیکن یہ آزادی سیاسی خلفشار اور بین الاقوامی کشمکش کا سبب بن گئی۔ کویت کو آزادی ملتے ہی عراق نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور جنرل عبدالکریم القاسم نے اعلان کر دیا کہ ترکوں کے عہدِ حکومت میں کویت عراق کے صوبہ بصرہ کا ضلع تھا اس لیے وہ عراق کا حصہ ہے اور اب عراق کی سرحد کویت کے جنوب تک وسیع کر کے شیخ کو عراق کی طرف سے اس علاقہ کا گورنر مقرر کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کویت نے اعلان کیا کہ وہ آزاد اور خود مختار ملک ہے اور اگر اس کی آزادی پر حملہ کیا گیا تو وہ اس کا مقابلہ کرے گا۔ اس اعلان کے ساتھ ہی کویت نے برطانیہ سے فوجی امداد طلب کر لی اور اقوامِ متحدہ اور عرب لیگ کا رکن بننے کی درخواست پیش کر دی۔ سعودی عرب، اردن اور مصر نے کویت کی حمایت کرنے کا اعلان کیا اور عرب ممالک میں خلفشار پیدا ہونے لگا۔

تمام عرب ممالک کی طرح کویت بھی سلطنتِ عثمانیہ میں شامل تھا اور انگریزوں نے اپنا اثر جمانے کے لیے ۱۸۹۹ء میں کویت کے شیخ سے معاہدہ کر کے اس کو الگ ریاست کی حیثیت دیدی۔ ۱۹۱۴ء میں جب عالمگیر جنگ چھڑ گئی تو برطانیہ نے کویت کو آزاد حکومت تسلیم کر کے اس کو اپنی حفاظت میں لے لیا۔ جنگ کے بعد جب عراق کی سلطنت قائم ہوئی اور پھر اس کو آزادی ملی تو عراق نے کویت کو عراق میں شامل کرنے کا مطالبہ پیش کیا ملک غازی کے زمانہ میں تو یہ دعویٰ عراق اور برطانیہ کے درمیان کش مکش کا باعث بن گیا اور عراق میں برطانیہ کے خلاف جذبہ بہت بڑھ گیا۔ برطانیہ کی بالادستی کی وجہ سے عراق اپنا مقصد حاصل نہ کر سکا، اور جب کویت کو آزادی ملی تو عراق نے اپنا پرانا مطالبہ پھر دہرا دیا۔ لیکن اب یہ مسئلہ صرف عراق اور کویت تک محدود نہ رہا تھا یہ تمام عرب ممالک کا مسئلہ بن کر عرب لیگ کی کونسل کے سامنے آیا۔ اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل میں اس کو مشرقی اور مغربی بلاک کی کش مکش نے غیر معمولی اہمیت دیدی اور برطانیہ کے لیے تیل کی فراہمی کو برقرار رکھنے کے لیے انگریزی فوجوں نے عراق اور کویت کی سرحد پر مورچے قائم کر لیے۔ برطانیہ کی عملی مداخلت نے کویت پر فوجی حملے کا خطرہ دور کر دیا۔ عرب لیگ نے عراق کی مخالفت کے باوجود کویت کو اپنا رکن بنا لیا۔ اور روس کو اس کا موقع نہ ملا کہ وہ اس خلفشار سے فائدہ اٹھا کر عراق میں اپنا اثر بڑھالے۔

ترکیہ کا نیا دستور

ترکیہ کی نئی حکومت نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ بہت جلد نیا دستور بنا کر جمہوریت کو بحال کر دے گی چنانچہ ماہرین کی ایک کمیٹی مقرر کی گئی جس نے دستور کا مسودہ تیار کیا۔ اور جب اس مسودہ کو دستور ساز مجلس نے منظور کر لیا تو اس کے متعلق عوام کی رائے دریافت کی گئی۔ اور رائے دینے والوں کی اکثریت نے بھی اس کی منظوری دیدی۔ توقع ہے کہ موجودہ پروگرام کے مطابق یہ دستور نافذ ہو جائے گا اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو عام انتخابات ہوں گے۔ اس طرح ختم سالی سے قبل دستوری حکومت بحال ہو جائے گی۔

نئے دستور میں ترکیہ کو جمہوری اور لادینی مملکت قرار دیا گیا ہے۔ پہلے ترکی پارلیمنٹ ایک ایوانی تھی، اب دو ایوانی ہوگی۔ ایوانِ زیریں ۴۵۰ اور بالائی ایوان ۱۸۰ اراکین پر مشتمل ہوگا۔ اس آئین میں ایسی دستوری عدالت کے قیام کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔ جو ملک کے دستور کی تعبیر کرے گی۔ نظامِ حکومت جمہوری ہوگا اور مغربی پارلیمانی اصول پر کابینہ بنائی جائے گی۔ لیکن طریقِ انتخاب میں بڑی تبدیلی کر دی گئی ہے۔ چنانچہ اب کسی حلقہ کے امیدواروں میں سب سے زیادہ ووٹ حاصل کرنے والا امیدوار کامیاب قرار نہ دیا جائے گا بلکہ انتخاب میں حصہ لینے والی جماعتوں کو اس تناسب سے نمائندگی دی جائے گی جس تناسب سے وہ ووٹ حاصل کریں گی۔ طریقِ انتخاب میں یہ تبدیلی عصمت انونو کی خلق پارٹی کے مطالبہ پر کی گئی ہے۔ لیکن عملاً یہ طریقہ کامیاب نہ ہو سکے گا کیونکہ اس سے حکومت کا استحکام متاثر ہوگا۔ نئے دستور میں انفرادی حقوق کی ضمانت دی گئی ہے اور پریس کی آزادی کا بھی تحفظ کیا گیا ہے جس کا مطالبہ شدت سے کیا جا رہا تھا۔

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۶۱ء

اردو شاعری اور فن تنقید	مولانا عبدالسلام ندوی
اقبال اور حدیث نبویؐ	ڈاکٹر اکبر حسین قریشی
ہنگری کے مستشرقین اور ان کے علمی کارنامے	قاضی اطہر مبارک پوری

۲۔ برہان دہلی، جولائی ۱۹۶۱ء

اسلام کا نظام امن و امان	مولانا ظفیر الدین احمد
حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط	ڈاکٹر خورشید احمد فارق
فردوسی کے شاہنامہ میں رومانی عناصر	آفتاب اختر ایم۔ اے

۳۔ جامعہ دہلی، جولائی ۱۹۶۱ء

رشید رضا	ضیاء الحسن فاروقی
ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ	عبدالرزاق قریشی

۴۔ صحیفہ لاہور، جولائی ۱۹۶۱ء

یقین، ستم زدہ ضمیر	مشرف انصاری
افلاطون اور جمالیات	نصیر احمد ناصر
مشرق میں ادب کی اخلاقی اقدار	احمد رضا

۵۔ العلم کراچی، اپریل جون ۱۹۶۱ء

مذہب کی ہمہ گیری اور افادیت	اخلاق حسین زبیری
سرسید اور تحریک پاکستان	پروفیسر سعید احمد رفیق

۶۔ معارف اعظم گڈھ، جون ۱۹۶۱ء

شیخ احمد سرہندی	پروفیسر محمد مسعود احمد
اردو شاعری اور فنِ تنقید	مولانا عبدالسلام ندوی
شیخ بوعلی سینا کی عبقریت	مولانا شبیر احمد خاں غوری
مقریزی اور ان کی خطط	مولوی ضیاء الدین اصلاحی

۷۔ اقبال لاہور (انگریزی) جولائی ۱۹۶۱ء

اورولوردس، یونانی کیمیا کی اولیں علامت	سید مہدی حسن
عربی زبان اور اس کا مختصر تعارف	سید محمد یوسف
ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات	بختیار حسن
ملک الشعراء بہار	عبدالشکور احسن
نظام الملک طوسی کا سیاسی نظریہ	الیاس احمد

۸۔ وائس آف اسلام کراچی (انگریزی)، جولائی ۱۹۶۱ء

ابن تیمیہ کا نظریۂ جہاد	الیاس احمد
پاکستان میں رسم الخط کا مسئلہ	محمد عبدالرحمٰن بارکر
عہدِ بنو امیہ میں اسلامی مملکت	ڈاکٹر امیر حسن صدیقی
اقبال اور قومیت	ظفر اسحاق انصاری

Regd. No. L 6033 AUGUST 1961 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ENGLISH PUBLICATIONS OF
THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ستمبر ۱۹۶۱ء

ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ستمبر سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۱۰ شمارہ ۳

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع ناشر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
استقلال پریس لاہور

مقامِ اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تأثرات

شمالی نائیجیریا کے وزیراعظم الحاج سر احمد و بیلو سوکوتو کے سردونہ اور نائیجیریا کے ایک اہم ترین سیاسی رہنما ہیں۔ آبادی کے اعتبار سے نائیجیریا افریقہ کا سب سے بڑا ملک ہے اور سر احمد واس ملک کی سب سے بڑی جماعت نارورن پیپلز کانگریس کے صدر ہیں اور اسی جماعت کے نائب صدر الحاج ابوبکر تفادا ابیلیوا نائیجیریا کی وفاقی حکومت کے وزیراعظم ہیں۔ الحاج احمد اپنے چند وزیروں کے ساتھ پاکستان آئے تھے۔ یہاں انھوں نے جس اسلامی اخوت کا ثبوت دیا اور پاکستان اور مسئلہ کشمیر کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ افریقہ کے نو آزاد شدہ مسلمان اپنی دینی اور ملی ذمہ داریوں کو پوری طرح محسوس کرتے ہیں۔

الحاج احمد و بیلو نے اس سلسلہ میں کئی مسلم ممالک کا دورہ کیا اور ان کے اس دورہ کا ایک اہم مقصد یہ تھا کہ اسلامی ممالک کی ایک مشترکہ تنظیم قائم کرنے کے بارے میں مسلم ممالک کے سربراہوں سے تبادلۂ خیال کیا جائے۔ چنانچہ کراچی پہنچ کر سر احمد و نے مسلم ممالک کا ایک عہدیہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور صدر پاکستان سے اس مسئلہ پر بات چیت کے بعد یہ بیان دیا کہ صدر محمد ایوب خاں مسلم سربراہوں کی ایک کانفرنس طلب کرنے کی تجویز سے متفق ہیں تاکہ اس کانفرنس میں مسلم ممالک کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے کے مسئلہ پر غور کیا جا سکے۔ سر احمد و نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس قسم کی کانفرنس مکہ معظمہ میں طلب کی جائے۔ اور یہ بھی کہا کہ وہ اس مسئلہ پر شاہ سعود سے بات چیت کر چکے ہیں اور دوسرے مسلمان سربراہوں سے بھی تبادلۂ خیال کریں گے۔ چنانچہ سر احمد و نے اپنے اس دورہ میں مختلف ممالک کے حکمرانوں سے اس مسئلہ پر گفتگو کی اور انھوں نے کانفرنس کے انعقاد کو

مشترکہ تنظیم کے قیام کی تجاویز سے اتفاق کیا۔

ممالک اسلامیہ کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے کا خیال ایک مدت سے مسلمانوں کے ذہن میں موجود ہے اور مسلمان مفکروں اور رہنماؤں نے بارہا اس کا اظہار بھی کیا۔ لیکن اس کو اب تک عملی شکل نہ دی جا سکی۔ موجودہ زمانہ میں ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ مسلمانوں کی بقا و استحکام کے لیے ان کی متحدہ تنظیم کا قیام بہت ضروری ہے۔ مسلم ممالک اپنے محل و قوع، قدرتی وسائل اور آبادی ہر اعتبار سے غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں اور اگر وہ اپنی منتشر طاقت کو متحد و منظم کر لیں تو وہ دنیا کی ایک عظیم ترین قوت بن سکتے ہیں۔ اور عالمی سیاست میں جمہوری اور اشتراکی بلاکوں کی طرح اسلامی بلاک بھی بڑی اہمیت حاصل کر سکتا ہے۔ عالمی سیاست کے موجودہ رجحانات نے مسلم ممالک کے سربراہوں کو بھی عالم اسلامی کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے پر متوجہ کر دیا ہے اور اس ضمن میں مختلف تجاویز سامنے آنے لگی ہیں۔ صدر محمد ایوب خاں اسلامی ممالک کے اتحاد کی ضرورت کو بخوبی محسوس کرتے ہیں، اور سعودی عرب، عرب جمہوریہ اور انڈونیشیا کے دوروں میں بھی انہوں نے اس کی اہمیت پوری طرح واضح کر کے ان ملکوں کو بھی اس طرف متوجہ کیا تھا۔ صدر ایوب نے اسلامی ممالک کی ایک ایسی دولت مشترکہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی ہے جس کے شرکاء باہم مربوط و متحد ہوں لیکن ان کے لیے شرائط بہت سخت نہ ہوں۔ ملایا کے وزیر اعظم تنکو عبدالرحمٰن جب برطانوی دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے تھے تو انھوں نے اس ادارہ کے مماثل مسلم ممالک کی دولت مشترکہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی تھی اور اس مسئلہ پر صدر پاکستان اور نائیجیریا کے وزیر اعظم سے تبادلہ خیال کیا تھا۔

حج کے موقع پر شاہ سعود نے اس سلسلہ میں ایک اہم قدم اٹھایا اور ایشیا و افریقہ کے ممتاز افراد سے ملاقات کر کے مسلم ممالک کے درمیان سیاسی اور ثقافتی اتحاد پیدا کرنے کے لیے ایک مشترکہ تنظیم کے قیام پر زور دیا اور کہا کہ ان کی اس تجویز کو صدر پاکستان اور سلطان مراکش کی تائید بھی حاصل ہے۔ شاہ سعود نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مسلم ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس طلب کی جائے تاکہ تمام ممالک کے اہم مسائل پر غور کر کے اس تنظیم کی نوعیت کے بارے میں فیصلہ کیا جا سکے۔ اس سلسلہ میں جو اعلامیہ جاری کیا گیا

تھا اس پر سینیگال کے صدر، نائجیریا کے صدر، کامرون کے نائب صدر، گنی کے وزیر داخلہ، انڈونیشیا کے وزیر مذہبی امور اور ملایا کے نمائندہ نے بھی دستخط کیے تھے۔ شاہ سعود کو اس مسئلہ سے اس قدر دلچسپی ہے کہ انھوں نے سرکاری طور پر یہ تحریک شروع کر دی کہ اسلامی مملکتوں کی ایک مشترکہ تنظیم قائم کی جائے تاکہ دنیائے اسلام خلائی دور کے مسائل و مشکلات کا مقابلہ کرنے کے لیے متحد ہو جائے۔ بعض عرب رہنماؤں کا یہ خیال ہے کہ مسلم ممالک کو ایک مسلم بلاک کی شکل میں متحد کر دیا جائے تاکہ وہ بڑے ممالک کی کش مکش کا میدان بننے کے بجائے خود ایک بڑی طاقت بن جائیں۔

مسلم ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس طلب کرنے کی تجویز سے صدر محمد ایوب خاں، صدر ناصر، شاہ سعود، شاہ حسین، سلطان حسن اور دوسرے مقتدر سربراہان مملکت متفق ہیں۔ اور اس کانفرنس کا انعقاد ہی اس ضمن میں پہلا موثر عملی اقدام ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مسلم ممالک ایشیا اور افریقہ کے بہت بڑے حصوں پر مشتمل ہیں۔ اور نہایت وسیع علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ان کے مسائل کی نوعیت بھی اس قدر مختلف ہے کہ ان کو سخت شرائط کا پابند بنا کر متحد کر دینا عملاً ناممکن ہے۔ ان سب کو ایک تنظیم کی شکل میں مربوط کر کے ان میں تعاون و اتحاد قائم کرنا نہایت ضروری ہے لیکن اس تنظیم کی نوعیت کیا ہو اور وہ کن اصول و شرائط پر مبنی ہو، اس کا تعین اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام مسلم ممالک کے سربراہ مل جل کر اس پر غور کریں اور مختلف ممالک کے مسائل کو پیش نظر رکھ کر تعاون و اتحاد کے تمام امکانات کا جائزہ لیں۔ اس طرح پورے غور و فکر کے بعد اسلامی ممالک کی جو مشترکہ تنظیم قائم ہو گی وہ عملی طور پر بھی کامیاب ہو گی اور حصول مقصد کے لیے ایک موثر طاقت بن جائے گی۔

پروفیسر ایم۔ایم شریف
مترجمہ انوار حسین

فلسفۂ لذت[1] کا اثر مغربی اقتصادیات پر

شاید کسی نظریہ نے فکرِ انسانی پر اتنا گہرا اثر نہیں ڈالا، جتنا اس تخیل نے کہ لذت ہی حیاتِ انسانی کا منتہائے مقصود ہے۔ قدیم ہندوؤں میں لذت یا "رس" کو خدائی کا درجہ دیا گیا تھا۔ یونانیوں میں ابی قورس (EPICURUS) کے مقلدین کا خیال تھا کہ انسان کا فطری حق ہے کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ موجودہ زمانہ میں بنتھم (BENTHAM) کے وقت سے لے کر اب تک اس نظریہ نے علمی نظریات کی تمام انواع پر اثر ڈالا ہے۔ حتےٰ کہ علوم منطقیہ[2] اپنی تمام جدوجہد لطف و سرور اور عیش و آرام کے حصول پر صرف کرتے ہیں۔ عامی ہو یا عالم،

---

(۱) فلسفۂ لذت یا "لذتیت" جس کی تشریح اقتصادیات کے نقطۂ نگاہ سے مقالۂ زیرِ نظر میں ملے گی مشرق و مغرب میں ہمیشہ اہلِ فکر کی توجہ اور تحقیق و کاوش کا مستحق سمجھا جاتا رہا ہے۔ مغربی مفکرین کی آراء و افکار سے مضمون ہذا متعلق ہے۔ یہاں یہ اشارہ کافی ہوگا کہ یہ نظریہ چونکہ ایپکورس (ابیقورس) کے نظریات کا اصل اصول ہے لہذا یونانی مفکرین کی تصانیف کے تراجم کے ذریعہ عرب مفکرین تک پہنچا۔ اور حکمائے اسلام میں سے اکثر نے اس پر بحث و تنقید کی۔ چنانچہ علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب میں تفصیل کے ساتھ ایپکورس کے اقوال اور مسائل کو بیان کیا ہے۔ اور عمر خیام تو سرتاپا ایپکورس کے رنگ میں رنگے نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ دنیائے اسلام میں مقبول اس لیے نہیں ہوا کہ اسلام کی تعلیم کسی طرح اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔ (مترجم)

(۲) SCIENCES (APPLIED) یا علوم منطقیہ مثلاً ڈاکٹری، انجینئری وغیرہ جو علوم خالصہ مثلاً فزکس کیمسٹری وغیرہ کو عام انسانی فوائد کے لیے استعمال کرکے ان کے اصول انسانی ضروریات کے سانچہ میں ڈھالتے ہیں۔ (مترجم)

معلم ہو یا مبلغ سب کے سب اسی کے قائل نظر آتے ہیں کہ لطف و مسرت ہی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ہم اس زندگی میں ایک دوسرے کے عیش و آرام کی خواہش کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مر جاتا ہے تو ہم اسے مابعد کی زندگی میں راحت و آسائش کے حصول کی دعا دیتے ہیں۔ بہشت کا تصور اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں ہر قسم کی راحت و آسائش حاصل ہوتی ہے۔ اور کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ اور دوزخ وہ جگہ ہے کہ جہاں تکلیف ہی تکلیف اور مصیبت ہی مصیبت ہے اور کوئی آرام نہیں۔

جب تم کہتے ہو کہ لذت ہی زندگی کا مقصد ہے تو تمہارا مطلب دو باتوں میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ یا تو یہ کہ لذت بطورِ واقعہ ایسی چیز ہے کہ صرف اسی کی خواہش کی جا سکتی ہے یا یہ کہ اگرچہ لوگ لذت کے علاوہ دیگر چیزوں کی خواہش بھی کر سکتے ہیں لیکن لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے یعنی یہ کہ جملہ اشیاء میں لذت ہی وہ چیز ہے کہ جس میں خیر و خوبی تمام تر مضمر ہے اور اسی کو حاصل کرنے کی تمنا کرنا چاہیے۔ عموماً ہوتا یہ ہے کہ ذہن میں یہ دونوں معنے واضح طور پر علاحدہ نہیں رکھے جاتے۔ مل (J. S. MILL) جیسا بڑا مفکر بھی اس فرق کو نظر انداز کر جاتا ہے، اگرچہ اس نے انسانی خواہشات کے مقصود اور مطمح نظر پر ایک بسیط رسالہ تصنیف کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ اقتصادیات کی تمام تاریخ میں یہ دونوں نظریات ایک دوسرے میں مدغم رہے ہیں۔ اگرچہ اقتصادیات کی تاریخ کے ابتدائی دور سے لے کر اب تک معاشئین عموماً یہی کہتے چلے آئے ہیں کہ انھیں 'اخلاقی مقصود' یا 'خیر محض' یا 'وہ شے کہ جس کی خواہش اخلاقی طور پر کرنا چاہیے' اس قبیل کے تصورات سے کوئی بحث نہیں۔ لیکن عملاً انھوں نے مطلوبِ واقعی (وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جائے) اور مطلوبِ اخلاقی (وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جانی چاہیے) دونوں اصطلاحات کا مفہوم ایک ہی سمجھ لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ مطلوبِ واقعی اور مطلوبِ اخلاقی، دو مختلف حقیقتوں کی وحدت کا خیال خام نفسیات اور اخلاقیات کے تمام نظریات پر مسلط تھا قبل ازیں کہ سجوک (SIDGWICK) ان دونوں کے فرق کو قطعی طور پر واضح کر دے۔ اس خلطِ مبحث کے پیدا ہونے کے وجوہ کسی دوسری

جگہ بیان ہوئے ہیں۔ یہاں ہم صرف اس نظریہ کو پرکھنا چاہتے ہیں کہ لذت ہی زندگی کا نصب العین اور مطمح نظر ہے خواہ اس کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے، یا اس طرح کہ وہی ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے۔

فلسفۂ لذت کو اصطلاحاً "لذتیت" (HEDONISM) کہتے ہیں۔ اس کی یہ صورت کہ لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے حصول کی خواہش کرنا ممکن ہے۔ "نفسیاتی لذتیت" کہلاتی ہے اور یہ نظریہ کہ ان تمام چیزوں میں سے کہ جن کی خواہش ہم واقعتاً کرتے ہیں صرف لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش ہمیں کرنا چاہیے یا یہ کہ اسی کے حصول میں تمام بھلائی اور خیر و خوبی مضمر ہے "اخلاقی لذتیت" کہلاتی ہے۔

لذتیت کا نظریہ تقریباً ہمیشہ انفرادیت کے نظریہ سے وابستہ رہا ہے۔ یعنی یہ تخیل کہ فرد کا ذاتی مقصود ہمیشہ حصولِ لذت (اپنے سوا کسی اور کا نہیں) ہوتا ہے یا ہونا چاہیے۔ اقتصادیات کی اصطلاح میں یہ صورت اختیار کرتا ہے کہ ذاتی اغراض ہی ہیں کہ جن کے حصول کی ہم سب کوشش کرتے ہیں۔

اس نظریہ یعنے ذاتیت یا انفرادیت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ واقعہ کے طور پر ہم ذاتی منفعت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔ اگر ہم دوسرے کے مفاد کے حصول کی کوشش کریں بھی تو یہ محض اس لیے ہوتا ہے کہ ان کے فائدہ میں ہمارا اپنا فائدہ ہے۔ اصطلاحی طور پر اسے "نفسیاتی انفرادیت" کہتے ہیں۔

انفرادیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ ہم دوسروں کے مفاد کے حصول کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن ہمارا اپنا مفاد ہی وہ چیز ہے جس کے حصول میں خیر و خوبی پنہاں ہے یا جسے حاصل کرنا ہمارا فرض ہے یا جس کے حصول میں ہماری بھلائی ہے۔ اس نظریہ کو اصطلاحاً "اخلاقی انفرادیت" کہتے ہیں۔

اس لحاظ سے اقتصادیات کی تاریخ میں ذیل کے چار نظریات ہمیشہ دوش بدوش

نظر آتے ہیں۔

۱۔ "نفسیاتی لذتیت" یعنے یہ نظریہ کہ ہم واقعتہً لذت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔

۲۔ "اخلاقی لذتیت" یعنے یہ نظریہ کہ اگرچہ ہم دراصل ہر قسم کی چیزوں کی خواہش رکھتے ہیں لیکن ہمیں لذت کے حصول کے سوا کسی چیز کی خواہش نہیں کرنا چاہیے۔

۳۔ "نفسیاتی انفرادیت" یعنے یہ نظریہ کہ ہم واقعتہً صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کے سوا کچھ اور نہیں چاہتے۔

۴۔ "اخلاقی انفرادیت" یعنے یہ نظریہ کہ ہمیں صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کی خواہش کے سوا اور کسی چیز کی خواہش نہیں کرنی چاہیے۔

علانیتہً پہلا، لیکن حقیقتاً پہلا اور دوسرا دونوں نظریات اقتصادی نظریۂ اقدار کی بنیاد ہیں۔ اور علانیتہً تیسرا لیکن حقیقتاً تیسرا اور چوتھا دونوں نظریات "عدم مداخلت" اور "شخصی آزادیِ تجارت" کے اقتصادی نظریات کی اصل ہیں۔ آخری دو نظریات دوسرے مقالہ میں زیر بحث آئیں گے۔ یہاں ہم صرف پہلے اور دوسرے پر توجہ مرتکز کریں گے۔ آیئے پہلے، پہلے نظریہ کی حقیقت کا جائزہ لیں۔

مغربی معاشئین عموماً اخلاقی نقطۂ نظر سے 'ذرائع' اور 'مقاصد' کے فرق کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان میں سے اکثر کم از کم نفسیاتی اعتبار سے 'ذریعہ' اور 'مقصد' کا فرق پہچان لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک لذت ہی تمام افعال کا مقصود ہے اور تمام (اقتصادی) اشیاء اسی مقصد کے حصول کے ذرائع ہیں۔ یہ طرزِ فکر قدیم معاشئین کے نظریات کی اصل ہے۔ اور ان سے بھی بڑھ کر لذتیئین نے اسے اقتصادیات کے اہم ترین اصول میں سے ایک قرار دیا ہے۔ اقتصادیات، اخلاقیات اور نفسیات کو یہ نظریہ بنتھم (BENTHAM) سے ترکہ میں ملا۔ لیکن اگرچہ تمام اکابر اخلاقیات و نظریات نے اب اسے رد کر دیا ہے۔ تاہم بہت سے معاشئین اب بھی اس پر اڑے ہوئے ہیں۔ بنتھم نے اپنی کتاب "اصول اخلاقیات و وضع قوانین" کی ابتدائی سطور میں کی ہے۔ "قدرت نے

انسان کو دو بڑے حکمرانوں کا تابع بنایا ہے۔ 'لذت' اور 'الم'۔ انھیں کا کام ہے کہ ہمیں یہ بتائیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور کیا ہم کریں گے۔ ایک طرف بھلائی برائی کا معیار، اور دوسری طرف علت و معلول کا سلسلہ، انھیں کے تختِ سلطنت سے وابستہ ہے۔ ہم گفتار، کردار، اور افکار سب میں انھیں کے احکام کے تابع ہیں۔ زبان سے چاہے ہم ان کی سلطنت کی عظمت کا اعتراف نہ بھی کریں لیکن حقیقت میں ہم ہر وقت ان کے تابع ہیں۔ نظریۂ افادیت اسی محکومیت کو تسلیم کر لینے پر مبنی ہے اور اسے اس نظام کی بنیاد قرار دیتا ہے کہ جس کا مقصد عقل کے قویٰ اور قوانین کے مادہ سے لطف و سرور کی عشرت گاہ تعمیر کرنا ہے۔

وہ نظام ہائے حیات جو اس میں شک و شبہ پیدا کریں دراصل صورت کی پوجا کرتے ہیں، اور معنیٰ سے گریز۔ اوہام کا اتباع کرتے ہیں، اور عقل سے بغاوت۔ تاریکی سے محبت کرتے ہیں، اور روشنی سے نفرت۔" اس "ادعا آمیز رجز" کے ساتھ بنتھم نے افادی اخلاقیات اور وضع قوانین کی بنیاد رکھی۔ اس وقت بنتھم کو کیا خبر تھی کہ بالآخر یہی نظریہ افادی نفسیات اور اخلاقیات کی بنیاد بھی بن جائے گا۔ اس نے اسے بطور بدیہی صداقت بیان کیا اور اسے ثابت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی۔

بنتھم کے اتباع میں جیونس (JEVONES) نے دعوےٰ کیا کہ تجزیہ سے بالآخر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقتصادیات دراصل کمیت کے اعتبار سے لذت والم کی مقدار کے تعین پر مبنی ہے۔ اشیاء کی قیمت کا دارومدار اس لذت و راحت پر ہے کہ جو ان کے استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ پیداوار کا حصول ہمیشہ تکلیف دہ فعل ہوتا ہے کیونکہ اس کا دارومدار محنت کرنے اور سرمایہ لگانے پر ہے۔ جس کے لیے سرمایہ کے فوری استعمال سے باز رہنا لازمی ہے۔ اور یہ دونوں افعال تکلیف دہ ہیں۔ کام کے اوقات جتنے طویل ہوں گے اور اشیاء کی تیاری اور قابلِ استعمال ہو جانے میں جتنی دیر لگے گی اور اس کے لیے جتنے انتظار کی ضرورت ہوگی اتنا ہی زحمت و مشقت میں اضافہ ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ کام کے آخری اوقات اس کے ابتدائی اوقات کے مقابلہ میں زیادہ صبر آزما ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ آخری لمحات میں کام اس وقت کیا جاتا ہے جب ہم تھکے ہوتے ہیں ۔ اسی طرح افادہ اور استعمال سے باز رہنا آخری لمحات میں زیادہ صبر آزما ہوتا ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے ۔ مثلاً پیاس کی تکلیف (پانی کے استعمال سے باز رہنا) پیاسے ہونے کے آخری لمحات میں زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے ۔ جب تک ہمارے اندازہ کے مطابق محنت اور اشیاء کے قابل استعمال ہونے کے انتظار کی زحمت کم تکلیف دہ ہوتی ہے بہ نسبت اس راحت کے کہ جس کے اس وقت حصول کی امید ہوتی ہے کہ جب ہماری مطلوبہ اشیاء پیداوار کی تکمیل پر ہمیں حاصل ہو جائیں اس وقت تک ہم پیداوار کے حصول کی خاطر محنت اور سرمایہ لگاتے چلے جاتے ہیں ۔ لیکن جیسے ہی کہ پیداوار کے اضافہ کی صورت میں ہمیں لطف و راحت کی امید کم نظر آتی ہے بہ نسبت اس کے لیے محنت اور سرمایہ لگا کر انتظار کی زحمت برداشت کرنے کی کلفت کے ۔ بس اسی وقت ہم پیداوار کے حصول کی کوشش ختم کر دیتے ہیں ۔

یہی حال مبادلہ کا ہے ۔ ہم ایک چیز بیچ کر اسے اپنے آپ سے جدا کرنے کی تکلیف گوارا کرتے ہیں تاکہ اس کے معاوضہ میں دوسری چیز حاصل کر کے لطف اندوز ہوں ۔ ہم تبادلہ اس لیے کرتے ہیں کہ ہمارے خیال کے مطابق، ایک چیز جسے ہم اپنے آپ سے جدا کرتے ہیں کم لذت بخش ہے بہ نسبت اس چیز کے جو اس کے بدلے میں ہم حاصل کرتے ہیں ۔ اسی طرح ہم تبادلہ کرتے چلے جاتے ہیں ایک مخصوص حد تک کہ جہاں تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ چیز جسے ہم حاصل کر رہے ہیں (مثلاً گیہوں) اس میں اضافہ کی ایک اور مقدار ہمارے لیے زیادہ باعث انبساط ہوگی بہ نسبت اس لطف کے جسے ہم ترک کر رہے ہیں ۔ ایک دوسری شئے کو اپنے آپ سے جدا کر کے (مثلاً روپیہ) ۔ یہی حد فاصل جو اس طرح متعین ہوتی ہے، اشیاء کی قیمتیں متعین کرتی ہے ۔ اور اقتصادی زندگی تمام تر اسی طرح اشیاء کے افادہ یعنی ان کے ذریعہ حصول لذت کے امکان کے اندازہ پر مبنی ہے ۔ یہ ہے جیونس کا نظریہ اقتصادی اشیاء کی قیمتوں کی افادی حد آخر کا۔"[1]

جس زمانہ میں جیونس نے اس نظریہ کا اعلان انگلستان میں کیا، اسی زمانہ میں کارل منجر

---

[1] MARGINAL UTILITY THEORY OF ECONOMIC VALUE

کارل مینگر (CARL MENGER) نے تقریباً اسی قسم کے خیالات کی اشاعت آسٹریا میں اور لیون والرس (LEON WALRAS) نے فرانس میں کی۔ ان مصنفین کا اتباع ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں جے۔بی۔کلارک (J. B. CLARK) نے کیا۔ ان مصنفین کے خیالات تقریباً پندرہ برس تک مسلم رہے۔ حتیٰ کہ مارشل (MARSHAL) نے پیداوار کی کل قیمت (COST OF PRODUCTION) کے نظریہ کو افادی نظریہ کے ساتھ آمیزش دے کر اقتصادی قیمت کے تعین کا نظریہ وسیع کیا۔

فزیاکریٹ اسکول[1] (PHYSIOCRATES) سے لے کر رکارڈو (RICARDO) تک معاشئین نے شرح مبادلہ کی بنا کا تعین شے مطلوبہ کی تیاری میں صرف شدہ محنت کی بنا پر کیا تھا یعنے وہ قیمت کہ جو کام کرنے والوں کو اس کے تیار کرنے کی زحمت برداشت کرنے پر آمادہ کر دے۔

ان مختلف طریق ہائے فکر کے آپس کے اختلافات سے قطع نظر، جہاں تک فلسفۂ لذتیہ کا تعلق ہے ان کی صورت بنیادی طور پر یکساں ہے۔

مارشل نے اپنی کتاب "اصولِ اقتصادیات" کی آخری اشاعتوں میں اور پیگو (PIGOU) اپنی تصانیف میں بجائے لفظ لذت کے، لفظ تسکین استعمال کیا ہے۔ گویا محض ان الفاظ کے الٹ پھیر سے کوئی بڑا فرق واقع ہو جائے گا۔

اخلاقی نتائج سے قطع نظر، نفسیاتی حیثیت سے تلذذ کے حامی معاشئین اس نظریہ کے قائل ہیں کہ اقتصادی اسباب وعلل کا سلسلہ بالآخر لذت پر منتہی ہوتا ہے۔ لذت، اخلاقی حیثیت سے بھلی ہو یا بری، نفسیاتی حیثیت سے سبھی اسے چاہتے ہیں۔ اور وہ انسانی افعال کا واحد محرک ہے۔ چنانچہ

---

(۱) فزیاکریٹ نقطۂ نظر اٹھارہویں صدی میں کوئزنے (QUESNEY) اور اس کے متبعین نے پیش کیا۔ ان کے نزدیک سماج کی قدرتی تشکیل زمین اور اس کی پیداوار سے افادہ کی صورت میں ظہور میں آتی ہے اور یہی اس کی بہترین اقتصادی حالت ہے (مترجم)

اقتصادی افعال کا بھی۔ یہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے یہی ہے قدر و قیمت
اصل محور۔ یہ تخیل جو اقتصادیات کا بنیادی نظریہ قرار دیا گیا ہے نہ صرف اخلاقی حیثیت سے بلکہ نفس
لحاظ سے بھی بالکل غلط ہے۔ یہ تمام اخلاقی مقاصد سے قطع نظر کر لیتا ہے اور تمام نفسیاتی مقاصد سے
بھی سوائے اس ایک کے۔

اس افادی نظریہ کی کمزوریوں کو کسی نے بھی اس زور و شور کے ساتھ پیش نہیں کیا جتنا کہ سجوک نے
جو خود بھی افادی ہے۔ نفسیاتی لذتیت پر نہایت خوبی سے تبصرہ کرتے ہوئے وہ اس نتیجہ پر پہنچ
ہے کہ "ہمارے محسوس کرداری محرکات کو ہمارے ذاتی حصولِ لذات اور دفع آلام کی خواہش سے
اس قدر بعد ہے کہ ہم ذہن میں اکثر و بیشتر مواقع پر ایسے مقاصد کا وجود پاتے ہیں جو محض ذاتی حصولِ
لذت یا دفع الم کے علاوہ دوسرے قسم کے مقاصد کے حصول پر آمادہ کرتے ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے
کہ ہمارے انبساط و مسرت کا بڑا اہم حصہ انہیں محرکات کے وجود پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہی محرکات ہما
ذاتی مسرت کی خواہش سے اس قدر مختلف ہیں کہ ہر دو قسم کے محرکات ذہن میں بیک وقت مجتمع ہو
نہیں ہو سکتے۔ اور بعض اوقات (اور یہ اتفاق اکثر پیش آتا ہے) دونوں قسم کے محرکات ایک دوسرے
سے ٹکرا جاتے ہیں اور مختلف طرز ہائے عمل کی دعوت دیتے ہیں"[1]۔ یہ ہے وہ بیّن حقیقت کہ جس کا
اقرار خود ایک افادی ماہر اخلاقیات کرتا ہے اور دورِ حاضر کے تمام ماہرینِ اخلاقیات اس سے متفق
ہیں۔ آیئے اب ماہرینِ نفسیات پر نظر ڈالیں۔

جدید نفسیات کے پانچوں طریق ہائے فکر میں سے کرداری نفسیات[2] کے حامیوں کا خیال ہے
کہ افعال دراصل جسم ذی حیات کے رد ہائے عمل ہیں، اپنے ماحول پر جو نتیجہ ہوتے ہیں، کسی حد تک
جسم ذی حیات کے اپنے رجحانات کے۔ اور کسی حد تک ماحول کی کیفیات کے۔ اور لذت و الم انھیں

---

(۱) ہنری سجوک "طریق ہائے اخلاقیات" ص ۵۲ METHODS OF ETHICS P. 52)

(۲) BEHAVIOURISM

ردہائے عمل کے خواص یا توابع ہیں۔ ایک فعل یا ردِ عمل خوشگوار ہوتا ہے اگر اسے وجود میں لانے والے اسباب میں ایک دوسرے سے توازن اور مطابقت قائم رہے۔ (جیسا کہ 'FITE' کا خیال ہے) یا جب وہ ذی حیات کے فطری میلان کے مطابق ہو (جیسا کہ پکلر 'PICKLER' کہتا ہے) یا جسم ذی حیات کے لیے مفید ہو (جیسا کہ ٹرولینڈ TROLAND اور لہمان LEHMANN کا خیال ہے) یا جب اعصاب ایک غیر معمولی قوت کے ساتھ کام کریں (جیسا کہ مارشل کا خیال ہے) یا ان کی قوتِ کردار مستعدی کے ساتھ بروئے کار آئے۔ (جیسا کہ تھارن ڈائک THORNDIKE کہتا ہے) یا ان کی قوتِ عمل بغیر کسی رکاوٹ کے ظہور میں آئے (جیسا کہ ہیرک HERRICK مارسٹن MORSTON اور البورٹ ALLRORT کہتے ہیں۔ یہ ہیں کرداری نفسیات کے مفکرین کے نتائج فکر۔"[1]

اس لحاظ سے ان تمام مفکرین کے نزدیک خوشگواری اور ناخوشگواری ردہائے عمل یا تاثرات کے اسباب نہیں بلکہ ان کی خصوصیتیں ہیں۔ اور یہ ردہائے عمل یا تاثرات لذت والم کی بنا پر نہیں بلکہ جسم ذی حیات کے فطری رجحانات کی بنا پر ظہور میں آتے ہیں جو نتیجہ ہوتا ہے حیاتی افعال کا اور ذی حیات کے تعلق کا اس کے ماحول سے۔

یہ نتائج فکر، علمِ تشریح اعضا کے ذریعہ اور بھی تقویت حاصل کرتے ہیں جو یہ بتاتا ہے کہ مخصوص اجناس کی خواہش بھی (مثلاً کھانے میں نمک، شکر، انڈے وغیرہ کی خواہش) جو جانوروں، بچوں اور بڑی عمر کے لوگوں کو پیدا ہوتی ہے جسم ذی حیات میں کسی عنصر کی کمی کی بنا پر ظہور میں آتی ہے (خواہ وہ کمی فطری طور پر واقع ہو یا عادت کی بنا پر) اور وہ شے مطلوب ان اجناس میں پائی جاتی ہے۔ ان اشیاء کی خواہش بذاتِ خود کسی طرح بھی لذت کی خواہش پر مبنی قرار نہیں دی جاسکتی۔

---

(۱) بیب سنٹر (BEEBE CENTRE) نفسیات خوشگواری و ناگواری صفحات ۔ ۹۴ و ما بعد

(PSYCHOLOGY OF THE PLEASANT AND THE UNPLEASANT)

داخلی نفسیات[1] کے ماہرین مثلاً کلپے (KULPE) ملر (MULLER) ابنگاسس (EBBINGHAUS) اور ٹچنر (TITCHNER) اس کے قائل ہیں کہ کردار نتیجہ ہوتا ہے ذی حیات کے شعوری ردعمل کا، مخصوص حالات میں۔ اگر داخلی تجربہ کے ذریعہ یہ معلوم ہو کہ لوگ ہر قسم کے عقلی اور جذباتی افعال اپنے فطری رجحانات اور اختیار کردہ عادات کی بنا پر سرانجام دیتے ہیں تو لذت کو ان کے افعال کا سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ٹچنر کہتا ہے کہ " ایسے بے شمار افعال ہیں کہ جن میں احساس کو دخل ہی نہیں "۔ اور افعال کے اسباب کو نظام عصبی کے افعال و خواص میں تلاش کرنا چاہیے۔ نہ کہ احساس کے فاعلی محرکات میں۔ "ربطی نفسیات[2] کے ماہرین مثلاً اسپنسر (SPENCER) بین (BAIN) لزلی اسٹیفن (LESLIE STEPHEN) اور سلی (SULLY) جو اپنے زمانہ میں اس کے قائل تھے کہ " لذت والم ہی افعال کو وجود میں لاتے ہیں، انھیں وہ اس مہذب اشارہ کے ساتھ برطرف کر دیتا ہے کہ " وہ اشیاء پر جذبات سے متاثر ہو کر نظر ڈالتے تھے۔" بورنگ (BORING) اور لوس (LUCE) کے نفسیاتی تجربات کے ذریعہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ کھانے پانی کی ضرورتیں بھی کہ جنھیں وہ بھوک پیاس (کی داخلی کیفیات) سے مختلف چیز قرار دیتے ہیں اس لیے نہیں پیدا ہوتی کہ کسی ناگواری کو دور کرنا ہے۔ کیونکہ خود بھی ضرورتیں اکثر اوقات خوشگوار ہوتی ہیں بلکہ دراصل یہ خواہشات محض ضرورت کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں کھانے کی یا پانی کی[3]۔ آخ (ACH) اپنی تحقیقات کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ لذت کا عنصر مبنی ہے اس مقصد کے حصول کی حدود پر، جو عزم کی بنا پر قائم ہوتا ہے، عزم و ارادہ کی قوت پر، اور رکاوٹوں کی (کیفیت و کمیت)

---

(1) INTROSPECTIONISM دیکھیے ای۔بی۔ ٹچنر نفسیات برائے مبتدی صفحہ ۲۵۸

E.B. TITCHNER . A BEGNNER'S PSYCHOLOGY)

(2) ASSOCIATIONISM

(3) امریکن جرنل آف سائیکالوجی ۲۷۔ ۱۹۱۶ء ص ۴۴۶

پر جو راہ میں حائل ہوتی ہیں۔ واحلی تجربہ کے ذریعہ وہ جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ مقصدی نفسیات کے نتائج سے بہت کچھ مماثل ہے۔ دراصل مقصد ہے کہ جو ارادہ کی قوت اور تکمیل کی راہ کی رکاوٹوں کی پیدا کردہ کیفیتوں سے متاثر ہو کر لذت وغیر لذت کی مقدار متعین کرتا ہے اور پھر انھیں چیزوں کی بنا پر یہ طے پاتا ہے کہ حصولِ مقصد کا انجام کیا ہوگا۔ اور یہ کہ آیا اس کے لیے جد و جہد کی جائے یا نہ کی جائے۔

گسٹالٹ طریقِ فکر، یا ربطامی نفسیات جس کے قائل کوہلر (KOHLER) ورد ہیمر (-WER THIEMER) کافکا (KOFFKA) لیون (LEWIN) آگڈن (OGDEN) وہیلر (WHEELER) وغیرہ ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے کردار ایک تسلسل ہے جس میں فرد معہ اپنے ذہن، حافظہ، احساس، وغیرہ کی قوتوں کے کسی ماحول پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ایسا کبھی تو ایک طبیعی تقاضے کے طور پر واقع ہوتا ہے اور کبھی جبلّی یا خلقی افعال کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ جب خلقی طور پر کسی شے کا انتخاب ظہور میں آئے (جیسا کہ جبلّی افعال کی صورت میں واقع ہوتا ہے) یا کسی مقصد کے حصول کی جد و جہد میں (جیسا کہ ارادی افعال کی صورت میں ہوتا ہے)۔

یہ ربطِ مسلسل ایک نامکمل مجموعی ہیئت ہے جو اپنی فاعلیت کی تکمیل کی طالب ہوتی ہے۔ یہی مجموعی فاعلیت اپنے ہر جزو کے افعال متعین کرتی ہے۔ ہر جزو اپنی حیثیت اس مقام کی بنا پر رکھتا ہے جو اسے 'کل' کے نظام میں حاصل ہے۔

شے مطلوب کے خوشگوار خیال کا حظ بھی اسی ربطِ مسلسل کا ایک جزو ہے۔ چنانچہ وہ بھی اسی تسلسل سے وابستہ ہے۔ وہ لذت کہ جو کسی فعل کے دوران میں حاصل ہو، یا جس کا حصول مقصد کے حصول میں مضمر ہو، اسی ربطِ مسلسل کی ایک خصوصیت ہے، جس کی تکمیل میں ایک قسم کا توازن اور سکون پنہاں ہے۔ کسی طرح بھی یہ لذت اصل واقعہ کا سبب قرار نہیں دی جا سکتی۔

---

(۱) ایچ آخ - UBER DEN WILLENSAKI UND DAS TEMPERAMENT
مطبوعہ لائپزگ ۱۹۱۰ء

نفسیاتی تجزیہ (تجزیاتی نفسیات)[1] کے ماہرین کے نزدیک کردار فرد کے شعوری جزو و ادراک کا ردِ عمل ہے اپنے ماحول پر۔ جو ایک مقصد کے تحت واقع ہوتا ہے۔ اور وہ مقصد پامال شدہ فطری تقاضوں اور تمناؤں کے اظہار کی بنا پر ظہور میں آتا ہے جو عموماً فرائڈ کے نزدیک جنسی خواہشات ہوتی ہیں۔ اور ایڈلر کے نزدیک جنسی خواہش اور تفوق و برتری حاصل کرنے کی خواہش، جو بچہ کی پیدائش کے کچھ ہی عرصہ بعد پیدا ہو جاتی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے نفسِ غیر شعوری میں پرورش پاتی رہتی ہیں، یا جیسے یونگ (JUNG) کا خیال ہے یہ فردِ ذی شعور کا ردِ عمل ہے، ایک نئے ماحول میں کہ جس ماحول سے اسے دوبارہ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے۔ وراسی تنظیم اور ہم آہنگی کی جد و جہد میں وہ مقصد ظہور میں آتا ہے جو اسی بنیادی غیر شعوری قوتِ حیات کے ظہور کی ایک شکل ہے جو فرد کے ذریعہ اپنی طاقت، نشو، اور افزائش کا حصول چاہتی ہے۔ نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین کے نزدیک جنسی خواہش، تفوق کی خواہش، اور قوت کے حصول کی خواہش وہ بنیادی حقیقتیں ہیں کہ جو انسانی زندگی کی مختلف شکلیں اختیار کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً محبت، دوستی، رافت، ذاتی اغراض، حسن، علم، مذہبی مشاہدہ وغیرہ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین ایک "بنائے تلذذ"[2] کا ذکر بھی کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی افعال، اور ذہنِ شعوری کے غیر ارادی افعال جو مبنی ہیں ان خواہشات اور تمناؤں پر جو نفسِ غیر شعوری کے پیدا کردہ محرکات کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں۔ ان سے دراصل تکلیف دور کرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک یہ "اصولِ تلذذ" حیاتِ انسانی کے ابتدائی دور کی ایک خصوصیت ہے خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی

---

(1) PSYCHO-ANALYSIS (2) PLEASURE PRINCIPLE اور REALITY PRINCIPLE مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے فرائڈ کی تصانیف یا نفسیاتی تجزیہ پر کوئی کتاب۔

وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نشو و نما کے ساتھ ساتھ اس "اصولِ تلذذ" کے تقاضے رفتہ رفتہ "اصولِ حقیقت" کے تقاضوں کو جگہ دیتے چلے جاتے ہیں۔ یعنے وہ سماجی اور اخلاقی تخیلات اور خارجی حالات (اصولِ حقیقت) کہ جن کے حقائق سے فرد ذی حیات کو اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے، وابستہ ہوجاتے ہیں۔

اگر نفسیاتی تجزیہ کی توجیہہ کردار کے بارے میں صحیح ہے تو فلسفۂ لذت کو جو کہ اقتصادی طریقِ فکر کے دھارے کا اصل مخرج ہے، گویا اس مہمل مفروضہ پر مبنی قرار دینا پڑے گا کہ عالمِ انسانی ابھی تک ارتقا کے اسفل ترین مدارج پر ہے یعنے اس کے افراد بچوں اور جانوروں کے درجہ سے ایک قدم آگے نہ بڑھے ہیں اور نہ اس کا امکان ہے۔

مقصدی نفسیات[1] کے نقطۂ نظر سے کردار، فرد کا ردِ عمل ہے کسی ماحول پر جو کسی مقصد کی بنا پر متعین ہوتا ہے، اور وہ مقصد اس قسم کے جذبات مثلاً محبت، نفرت، دلچسپی، شوق وغیرہ کی بنا پر ظہور میں آتا ہے۔ اور یہ جذبات ہماری خلقی جبلتوں[2] پر مبنی ہیں۔ میک ڈوگل (MAC DOUGALL) اس نظریہ کو جس کے لحاظ سے حصولِ لذت ہی ہماری تمام خواہشات کا مقصد قرار دیا جاتا ہے بے شمار بدیہی واقعات سے بالکل بے آہنگ اور ناقابلِ توافق قرار دیتا ہے۔ اور وہ اس بے آہنگی کی اصل، جانوروں کے کردار میں بھی تلاش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "جانوروں کی مادہ جو اپنے بچوں کی حفاظت کے لیے لڑ کر مر جاتی ہے فلسفۂ لذت کے ناکارہ ہونے کا بیّن ثبوت ہے۔"[3] اسے حصولِ لذت کی خواہش کے وجود سے انکار نہیں چنانچہ کہتا ہے کہ "ہمارے فطری میلانات کی تکمیل، خوشگوار طور پر کرنے کی خواہش

---

(۱) PURPOSIVISM

(۲) INSTINCTS میک ڈوگل وغیرہ کے نزدیک ہمارا تمام کردار انھیں پر مبنی ہے۔ دیکھیے میک ڈوگل کی کتاب OUTLINE OF PSY. کے ابتدائی ابواب

(۳) میکڈوگل: مبادیِ نفسیات ص ۱۲۶ AN OUTLINE OF PSY. P. 126

کا وجود تسلیم کر لینا بالکل مختلف چیز ہے نفسیاتی لذتیت کو تسلیم کر لینے سے۔ یہ نظریہ، لذت کو تمام افعال کا اصل مقصود اور محرک قرار دیتا ہے۔ درانحالیکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حصولِ لذت کی خواہش ہمارے فطری مطالبات کے ضمن میں پیدا ہوتی ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فطری طور پر آدمی کسی حد تک ان افعال پر مائل ہو سکتا ہے جو لذت بخش ہوں اور جن کے پُرلطف ہونے کا تجربہ اسے ہو چکا ہو۔ لیکن اس کے افعال کا بڑا جزو، براہِ راست جبلّی محرکات کے تقاضاؤں کے تحت وجود میں آتا ہے۔"[1]

جدید نفسیاتی نظریات کے اس مطالعہ کے ذریعہ ہم نے دیکھا کہ ماہرینِ نفسیات نے کردار کی تشریح چار مختلف نقطۂ ہائے نظر سے کی ہے۔ مادی اور جسمانی تغیرات کے لحاظ سے، ذہنی حیثیت سے مجموعی طور پر، اور خلافِ معمول واقعات اور حصولِ مقصد کے لیے جد وجہد کے اعتبار سے۔ اور ہر لحاظ سے وہ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ یعنے لذت کی کیفیت اور افعال سے اس کا تعلق کچھ ہی کیوں نہ ہو کسی طرح بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ افعال کا تمام تر سبب لذت ہی ہے۔ یہاں تک کہ ایسا بھی نہیں کہ افعال عموماً اسی کی بنا پر ظہور میں آتے ہوں۔

اس خشک بحث کے خاتمہ پر ہم پروفیسر ولیم جیمس (PROF. WILLIAM JAMES) کے چند خوشگوار خطیبانہ کلمات پیش کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ "لذات و آلام کا اثر، ہمارے افعال پر اگرچہ بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ بات کہ ہمارے افعال کے تمام تر محرک وہی ہیں بالکل ہی بعید از واقعہ ہے۔ مثلاً خلقی اور جبلّی افعال کے مظاہرے اور جذبات کے اظہار سے انھیں کوئی تعلق نہیں۔ کون ہے کہ جو مسکراتا ہو تو اس لیے کہ خود ہی اپنی مسکراہٹ سے لذت حاصل کرے۔ یا ناک بھوں چڑھائے تو اس لیے کہ اپنی ترش روئی کی لذت سے مسرور ہو؟ ایسا ہے کوئی جو جھینپے تو اس لیے کہ نہ جھینپنے کی زحمت اسے نہ برداشت کرنا پڑے۔ ایسا بھی ہے کوئی کہ جو خفا ہو، رنجیدہ ہو، یا خوف زدہ ہو تو اس لیے کہ وہ حرکات وسکنات جو ایسی حالت میں اس

---

(۱) میکڈوگل: مبادیاتِ نفسیات، ص ۲۱۹ AN OUTLINE OF PSY.

سے سرزد ہوتی ہیں ان سے لطف و سرور حاصل کرے ؟ ان تمام صورتوں میں محرکات نظامِ عصبی پر
اس طرح اثر انداز ہوتے ہیں کہ اس کا ردِ عمل اپنی فطرت کی بنا پر ان حرکات کی صورت میں ظاہر ہوتا
ہے۔ ہمارے غصہ، محبّت یا خوف کو وجود میں لانے والی اشیا، یا ہماری مسرت یا رنج کے ظہور کے مواقع
حتےٰ کہ محض ان مواقع کا تصور بھی، اس مخصوص قوتِ محرکہ کی کیفیت سے مکیف ہوتا ہے۔ قوتِ محرکہ
کی مختلف تشکلیں کسی طرح بھی ظہور میں آئی ہوں، اب انھیں اسی طرح بیان کرنا ہوگا کہ جس صورت میں کہ وہ
موجود ہیں۔ اور وہ لوگ کہ جو ہر وقت اس کی تعبیر کسی ابتدائی دَور کی مخفی آرزوئے حصولِ لذت، یا تمنائے
دفعِ الم کی بنا پر کرنا چاہتے ہیں، دراصل کم نظری کی بنا پر ایک فرضی "غائیت" یا تخلیقِ اسباب پر
بنائے نتائج کے واہمہ میں مبتلا ہیں۔ اگر ہمارے بنیادی افعال میں لذت والم اسباب کی حیثیت نہیں
رکھتے تو ظاہر ہے کہ ہمارے افعال کی ترقی یافتہ شکل میں، یا ان خارجی طور پر اختیار کردہ طرزہائے عمل
کی صورت میں کہ جن کے ہم عادی ہو چکے ہیں، ان کا کیا حصہ ہو سکتا ہے۔"[1]

پھر ایک طرف ایک خوشگوار فعل، اور دوسری طرف محض لذت حاصل کرنے کے لیے کسی فعل
کی انجام دہی، ان دونوں کا فرق ظاہر کرنے کے بعد پروفیسر جیمس لکھتے ہیں " میں اس خیال سے باز نہیں
رہ سکتا کہ ایک غلطِ مبحث کی بنا پر لذت حاصل کرنے کے لیے افعال کی انجام دہی، اور کام کی تکمیل پر مسرت
کا خود بخود حصول، ان دو مختلف چیزوں کو ایک ہی سمجھ کر عوام نظریۂ لذتیت کو بہ آسانی قبول کر لیتے ہیں
(حالانکہ ہوتا دراصل یہ ہے کہ) ہم ایک کشش سی محسوس کرتے ہیں خواہ وہ کسی طرح بھی پیدا ہوئی ہو۔
ہم اس کے مطابق افعال انجام دیتے ہیں۔ اگر اس میں رکاوٹیں پیدا ہوں تو ہم تکلیف محسوس کرتے ہیں
اگر کامیاب ہو جائیں تو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ افعال جو وقتی خواہش سے ہم آہنگ ہوتے ہیں،
ہمیشہ وقتی طور پر خوشگوار ثابت ہوتے ہیں۔ ایک عام 'لذتی' اس کی تعبیر یوں کرے گا ہم یہی خوشگواری

---

(1) ولیم جیمس 'اصولِ نفسیات' جلد دوم، باب پنجم، ص ۵۵۶ و مابعد PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY CH. 5, VOL. II PP. 556 F.

حاصل کرنے کے لیے کام کرتے ہیں مگر کون نہیں جانتا کہ اس قسم کی لذت کا حصول اسی وقت ممکن ہے کہ جب قوتِ محرکہ واقعتاً پہلے ہی سے موجود ہو۔ کامیابی کی مسرت نتیجہ ہے اس فعل کا نہ کہ اس کا سبب یہ ممکن ہے کہ خاص خاص موقعوں پر کامیابی کی لذت حاصل کرنے ہی کے لیے کوئی کام انجام دیا جائے۔ اور نظریۂ لذتیت کی ایک اور (اور آخری) پناہ گاہ اسی قسم کے واقعات کا وجود ہے۔ لیکن اس بنا پر کہ تکمیلِ کار کی مسرت وقتاً فوقتاً اس طرح افعال کا مقصد بھی بن جا سکتی ہے۔ کسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر وقت اسی قسم کی لذت کی خواہش کی جاتی ہے اور کی جانی چاہیے۔"[1]

ابھی تک ہم نے فلسفۂ لذت پر نفسیاتی اعتبار سے غور کیا ہے اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ وہ غلط ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا اخلاقی اعتبار سے وہ صحیح ہے؟ اس کی اخلاقی حیثیت یہ ہے کہ لذت ہی تنہا قابلِ حصول اور خیرِ کلی ہے کہ جس کا وجود ممکن ہے۔ چونکہ یہ اخلاقیات کے بنیادی مسائل میں سے ہے اس لیے اس پر مفصل بحث اخلاقیات کی ہر مستند کتاب میں ملے گی۔ یہاں ایک مختصر تنقید ہی کافی ہوگی۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے معاشئین عموماً اس اخلاقی نظریہ کو، کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی خواہش کرنا چاہیے اپنے فن سے بالکل علاحدہ بحث سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک علمِ معیشت میں اس کی بحث نہ صرف بے کار ہوگی بلکہ غیر متعلق بھی ہوگی۔ لیکن بہر حال تین چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر اس سلسلہ میں اس نظریہ کے متعلق بھی کچھ کہنا جائز ہوگا۔ اور وہ یہ ہیں: اولاً ان دونوں نظریات میں خلط مبحث اقتصادیات کی تمام تاریخ میں دورِ حاضر تک جاری و ساری رہا ہے۔ ثانیاً اکابر معاشئین بھی اخلاقیات اور اقتصادیات کے نظریات کے الجھاؤ کو دور نہیں کر سکے جس سے ان کے اقتصادی نظریات ہمیشہ مکیف رہے۔ ثالثاً معاشئین روز بروز اقتصادیات کی تعریف "مفادِ عامہ" کے ذریعہ کرنے پر مائل ہوتے چلے

---

(۱) ولیم جیمس: اصولِ نفسیات، جلد دوم، باب پنجم، ص ۵۵۶ و مابعد۔ WILLIAM JAMES

PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY CH. 5, VOL. II, PP 556 F.

جاتے ہیں جو خالصاً اخلاقیات کے ابواب سے متعلق ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ اس لفظ کی تعبیر "حصولِ لذت"، یا "تسکین" کے انتہائی مدارج سے کرتے ہیں۔

مِل کہتا ہے کہ لذت کے حصول کی خواہش کرنا چاہیے اور یہی ایک چیز اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض قسم کی لذتیں حاصل کرنا بہتر ہے بہ نسبت دوسری قسم کی لذتیں حاصل کرنے کے۔ اور یہ اس لیے نہیں کہ ان کی لذت مقدار میں زیادہ ہے کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے خوش گوار احساس میں دوسرے اجزا بھی شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً نیکی، علم، دولت، جنسی خواہش وغیرہ۔ اس کا خیال ہے کہ یہ دوسرے اجزا جو لذت میں شامل ہوتے ہیں لذت کی کیفیت میں فرق پیدا کر دیتے ہیں۔ اس لیے ہم انھیں نیکی، علم، دولت، جنسی خواہش وغیرہ کی لذات قرار دیتے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ مقدار یکساں ہونے کی صورت میں اگر ان میں سے کوئی ایک زیادہ حاصل کیے جانے کے قابل ہے بہ نسبت دوسرے کے تو یہ محض کسی ایسے جزو کی موجودگی کی بنا پر ہوسکتا ہے کہ جس کا وجود دوسرے میں نہیں۔ اب اگر کسی مخصوص جزو کے اضافہ سے لذت کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے تو وہ جزو خاص بے قیمت نہیں ہوسکتا۔ اس جزوِ مخصوص کی خاص قدر و قیمت ہونا لازمی ہے۔ اور اس صورت میں محض لذت ہی تمام تر معیارِ قدر و قیمت قرار نہیں دی جاسکتی۔

سجوک نے نہایت عقل مندی کے ساتھ مِل کی، لذت کے بارے میں اس تفریق کو رد کیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کا قائل ہے کہ لذت ہی اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ سجوک کو جواب سجوک سے دو ہزار برس قبل ہی مل چکا ہے۔ یہ جواب افلاطون کے مکالمات میں سقراط نے دیا ہے۔ فلیبس (۲۱۔ ا)۔

سقراط کا استدلال یہ ہے کہ لذت کے وجود کا علم و ادراک اسی وقت ممکن ہے جب ہم اسے محسوس کریں، جانیں، اور اسے لذت سے تعبیر کرسکیں۔ یہ سب مبنی ہے علم کے وجود پر۔ اس لیے لذت بذاتِ خود خیرِ کلی نہیں ہوسکتی جب تک ہم یہ نہ فرض کرلیں کہ وہ اس وقت بھی خیر و خوبی قرار دی جائے گی،

جب سرے سے اس کا احساس ہی نہ ہو۔ لیکن اس قسم کا مفروضہ کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا، نہ کہ سجوک، کہ جس کے نزدیک کسی چیز کی تمام تر قدر و قیمت' اس کے ادراک و مشاہدہ پر مبنی ہے۔ اگر لذت ہی واحد مطمح نظر ہے تو قوتِ مدرکہ کو، جو اسی استدلال کی بنا پر اس کے لیے ناگزیر ہے، اس کے حصول کا ذریعہ قرار دینا پڑے گا۔ چنانچہ صرف لذت ہی کا مقصود بالذات ہونا قابلِ تسلیم ہے۔ علم کو مقصودِ کلی کا جزو قرار دینا ہوگا۔

مگر ایک لذتی کہہ سکتا ہے کہ لذت سے اس کی مراد ہمیشہ لذتِ شعوری یعنے وہ لذت ہوتی ہے کہ جو محسوس کی جائے۔ ایسی لذت کہ جو محسوس ہی نہ کی جاسکے کبھی مراد نہیں ہوتی۔ کیا یہ 'لذتِ شعوری' تمام تر خیر و خوبی ہے؟ سجوک کہتا ہے کہ حسن، صداقت، اخلاق، ان چیزوں کے 'خیرِ کل' ہونے کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ 'خیرِ کل' کے ذہنی تصور کے یہ اجزاء نہ صرف یہ کہ خود مختلف طریقوں پر لذت بخش ہیں، بلکہ یہ ذہنِ عمومی کو تدریجاً اپنی طرف اس لیے مائل کرتے ہیں کہ وہ لذت بخش ہیں۔ یہ استدلال بھی یہ ثابت کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ لذت ہی مقصودِ کلی ہے۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو تو یہی ثابت ہوگا کہ لذت خیر و خوبی کا معیار یا میزان ہے۔ یعنے خیر و خوبی کی مقدار لذت کی مقدار سے ناپی جاسکتی ہے۔

لیکن کیا لذت کو معیار بھی قرار دیا جاسکتا ہے؟ کیا ایسے لوگ نہیں کہ جنھیں ظلم کرنے میں مزا آتا ہے؟ اگر ہیں تو کیا ظلم و جور کو اس حد تک اچھائی قرار دیا جاسکتا ہے کہ جس حد تک وہ ظالم کے لیے لذت بخش ہو؟ مدبرانہ فیصلہ کہ جس کی پروفیسر سجوک ہمیشہ دعوت دیتے ہیں ہمیشہ نفی میں جواب دے گا۔

پھر جیسا کہ پروفیسر سجوک خود کہتے ہیں، اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مشاہدہ و شعور کے تمام تر اجزائے ترکیبی میں سے، صرف لذت ہی ایک ایسا جزو لاینفک ہے کہ جس کی قدر و قیمت سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مثلاً بذاتِ خود حسن سے بھی۔ تو یہ ظاہر ہے کہ لذت بخش ادراکِ حسن کہیں زیادہ پُر لطف ہوگا بہ نسبت محض ادراکِ لذت کے۔ اس لیے اگر وہ کل کہ جس کے اجزاء حسن اور لذت

ہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتا ہے بہ نسبت محض لذت کے، تو لذت ہی منتہائے کل قرار نہیں دی جا سکتی۔

مجھے اس کا علم ہے کہ بہت سے معاشیین اب لذتیت سے بیزار ہو چلے ہیں۔ ان میں بعض وہ ہیں جو قیمت کے نظریہ پر اقتصادیات کی تعبیر کرتے ہیں جو اس مسئلہ کو بہت زیادہ قابل بحث سمجھ کر اس نظریۂ قیمت کو رد کر دیتے ہیں کہ جس کا جزو لاینفک نظریۂ لذتیت ہے۔ ان میں سے بعض کے نام سویڈن کے کیزل (CASSEL) اور جرمنی کے لیفان (LEIFMAN) اور ڈیٹزل (DIETZEL) اور دیل (DIEHL) اٹلی کے زورلی (ZORLI) فرانس کے گوبی (GOBBI) اور اوپتی (AU PETIT) اور سوئٹزرلینڈ کے لوزان اسکول کے مصنفین (LAUSANNE SCHOOL) کے مصنفین اور امریکہ کے فرائڈے (FRIDAY) ارونگ فشر (IRVING FISHER) اور ڈیون پورٹ (DEVONPORT) ہیں۔ معاشیین کا ایک دوسرا طبقہ وہ ہے جو نظریۂ قیمت کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ لیکن جس نے لذتیت کے مغالطہ پر آگاہ ہو جانے کے سبب اس جزو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ انھوں نے اشیاء مبادلہ کی تعریف مطلوبات اور ترجیحات کے ذریعہ کرتے ہوئے لذتیت سے اپنا دامن بچا لیا ہے۔ لیکن پھر بھی معاشیین کا ایک اہم طبقہ اب بھی اس نظریہ کو ترک نہیں کرنا چاہتا۔ مگر جس قدر جلد اسے قطعی طور پر مسترد کر دیا جائے اتنا ہی بہتر ہے۔ اصل مطلوب وہ مشاہدات کلی ہوتے ہیں جو محض لذت کی نسبت زیادہ قدر و قیمت رکھتے ہیں نہ محض لذت۔

مقصودِ کل ہونا تو درکنار، لذت تو اس چیز کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں کہ جسے ذہن عمومی مقصود بالذات قرار دیتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عقل عمومی بعض ان کلی مشاہدات کو انتہائی اہمیت دیتی ہے کہ جن میں شدید درد و کرب برداشت کرنے کا جزو لازمی طور پر شامل ہے۔ ماں کی محبت ایک مثال ہے۔ اس کے قدر بالذات ہونے میں کسے شبہ ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ اس میں اسے انتہائی درد وکرب سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جوشِ محبت کی شدت اور اس کی قدر و قیمت میں بہت کچھ اضافہ اسی درد وکرب کے جزو کی بناپر ہوتا ہے۔

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ لذت کا خیر کلی، یا اس کا معیار ہونا تو درکنار، وہ خیر و خوبی کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں۔

گلستانِ حدیث

مصنفہ محمد جعفر پھلواروی

چالیس منتخب احادیثِ نبوی کی تشریح جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآنِ کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دلکش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ اندازِ نگارش اچھوتا اور تشریحات جدید افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۲ء۵۰ روپے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہدِ قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کیے انھی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے اور اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

اسلام میں نکاح کی حیثیت

علماء کا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ نکاح و تاہل کی زندگی کا ٹھیک ٹھیک مقام کیا ہے۔ بعض اس کے فضائل اور خوبیوں کے اس درجہ قائل ہیں کہ ان کے نزدیک یہ عبادتِ الٰہی کی غرض سے یکسو ہو جانے اور مجرد رہنے سے بھی بہتر ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی فضیلت مسلّم مگر یہ خلوت و یکسوئی کی برکات سے بہتر ہرگز نہیں۔ ایک گروہ کا فیصلہ یہ ہے کہ نکاح سے ترکِ نکاح اولیٰ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آج کے حالات آں حضرتؐ کے زمانہ کے حالات سے قطعی مختلف ہیں۔ اس زمانے میں جب کہ رزق اور معاش کے ذرائع میں باطل غذا کی آمیزش بالکل نہیں تھی۔ اور عورتوں کی اخلاقی حالت بھی کہیں بہتر تھی، نکاح سے محروم رہنا اجر و ثواب کی بہت بڑی مقدار سے محروم رہنے کے مترادف تھا۔ مگر آج جب کہ اکلِ حلال کی راہیں مسدود ہیں، اور جب کہ عورتوں کی مذہبی اور اخلاقی حالت بھی حد درجہ پست اور خراب ہے، نکاح کو افضل ٹھہرانا درست نہیں۔ ان آراءِ مختلفہ میں صحیح رائے کونسی ہے؟ اور کون راہ حق و صواب کی راہ ہے! اس کو جاننے سے پہلے قرآن و سنّت اور آثار میں جو اس کے متعلقات ہیں ان پر غور کر لینا چاہیے اور یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اس سنّت میں فوائد و برکات کا حصّہ کتنا ہے۔ اور اس سے کیا کیا نقصان، کیا کیا فوائد اور مفاسد وابستہ ہیں اور پھر آخر میں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ کس شخص کے لیے ان فوائد اور مفاسد سے بچ نکلنا آسان، اور کس کے لیے مشکل ہے کیونکہ انھی نکات کی وضاحت پر نکاح کا افضل یا غیر افضل ہونا موقوف ہے۔

اس کے بارہ میں آیاتِ قرآنی پر نظر ڈالیے:

وَانكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ (نور-۳۲) اور اپنی قوم کی بیوہ عورتوں سے نکاح کر دیا کرو۔

اس میں یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ نکاح کو بصیغۂ امر ادا کیا ہے۔

فَلَا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهنّ (بقرہ - ۲۳۲) — دوسرے شوہروں کے ساتھ جب وہ جائز طور پر راضی ہو جائیں نکاح کرنے سے مت روکو۔

انبیاء ورسل کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

ولقد ارسلنا رسلًا من قبلك وجعلنا لهم ازواجًا وذرية (رعد ۳۸) — اور ہم نے تم سے پہلے بھی پیغمبر بھیجے تھے اور ان کو بیبیاں اور اولاد بھی دی تھی۔

اللہ کے وہ بندے جو ازدواجی زندگی کے رشتوں میں منسلک ہیں ان کی دعاؤں کا انداز کیا ہوتا ہے؟ اس کو یوں بیان فرمایا ہے:

والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذريتنا قرة اعين (فرقان ۷۴) — اور وہ خدا سے دعا مانگتے ہیں کہ اسے پروردگار ہم کو ہماری بیبیوں کی طرف سے دل کا چین اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اس دنیا میں مبعوث ہوئے ہیں وہ سب کے سب متاہل تھے، حضرت یحییٰ نے بھی شادی کی تھی اگرچہ وظیفۂ جنسی ادا نہیں کیا تھا۔ اور حضرت مسیح کے بارے میں احادیث میں آتا ہے کہ جب وہ دوبارہ آئیں گے تو اس پابندی کو قبول فرمائیں گے۔ اور یہ پابندی ان کے لیے باعثِ برکت بھی ثابت ہو گی، یعنی صاحبِ اولاد ہوں گے۔ احادیث یہ ہیں:

النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فقد رغب عني - النكاح سنتي، فمن احب فطرتي فليستنن بسنتي — نکاح میری سنت ہے اس لیے یاد رہے جس نے اس سے روگردانی اختیار کی اس نے گویا مجھ سے روگردانی اختیار کی۔ نکاح میری سنت ہے سو جس کو میری یہ فطرت پسند ہے اس کو میری اس سنت پر عمل کرنا چاہیے۔

مسند ابو یعلیٰ — مسند فردوس

من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منّا۔ — جو نکاح افلاس کے اندیشے کے پیش نظر نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے:

لا يمنع من النكاح الا عجز او فجور۔ — نکاح سے دو ہی آدمی باز رہ سکتے ہیں۔ ایک جس کو اس پر قدرت نہ ہو۔ اور ایک جو بد معاش ہو

ابن عباس کہا کرتے تھے:

لا يتم نسك حتى يتزوج — عابد اور زاہد کا زہد اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ شادی نہ کرے۔

ان کا مقصد غالباً یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کی شادی نہ ہو۔ اس کا دل خیالات و شہوات کی اذیتوں سے بچ نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے غلاموں کے بارے میں بھی ان کا یہی معمول رہا کہ جہاں وہ بالغ ہوئے ان کو رشتۂ ازدواج میں منسلک کر دیا۔ چنانچہ عکرمہ و کریب کا نکاح ان کے مجبور کرنے سے طے پایا۔

عبداللہ بن مسعود نکاح کو صرف ایک ضرورت ہی تصور نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کا یہ خیال تھا کہ یہ ایک دینی خدمت بھی ہے۔ اس کی تائید میں ان کا یہ قول ملاحظہ ہو:

لو لم يبق من عمري الا عشرة ايام لا حببت ان اتزوج لكيلا القى الله عزبًا — اگر میری زندگی کے دس ہی دن باقی ہوں تب بھی میں شادی کرنا پسند کروں گا تاکہ اللہ سے اس حال میں ملاقات نہ ہو کہ میرے کوئی بیوی نہ ہو۔

معاذ بن جبل کی دو بیویاں تھیں۔ اتفاق سے طاعون کا مرض پھیلا اور ان دونوں کا انتقال ہو گیا۔ وہ خود بھی بیماری کی وجہ سے صاحبِ فراش ہوئے۔ اور قریب تھا کہ داعیِ اجل کو لبیک کہیں۔ عین ان لمحوں میں ان کی یہ آرزو تھی:

زوجوني اني اكره ان القى الله عزبًا۔ — میرے نکاح کا اہتمام کرو کیونکہ میں اللہ تعالیٰ سے مجرد یا رنڈوے کی حیثیت سے ملنا نہیں چاہتا۔

اس تمنا میں بھی یہی مذہبی روح کارفرما تھی کہ ہر حالت میں ازدواجی زندگی سے دوچار رہنا ضروری ہے سفیان بن عیینہ کہا کرتے تھے کہ:

كثرة النساء ليست من الدنيا لان عليا رضي الله عنه كان ازهد اصحاب رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان له اربع نسوة - وسبع عشرة سرية

عورتوں کی کثرت دنیا کے مفہوم میں شامل نہیں ہے کیونکہ حضرت علیؓ کی جو صحابۂ رسولؐ میں زہد و اتقاء کے درجۂ قصویٰ پر فائز تھے چار تو بیویاں تھیں اور سترہ لونڈیاں۔

ان کے علاوہ اولیاء و صلحاء کی ایک اچھی خاصی جماعت کا یہ خیال تھا کہ تجرد سے تاہل کی زندگی افضل ہے۔ چنانچہ جب کسی نے ایک مرتبہ ابراہیم ادہم کو ان کے تجرد پر مبارک باد دی اور کہا کہ آپ کو تو خوب خوب تجرد و انزوا کی لذتوں سے بہرہ مندی کے مواقع حاصل ہیں تو انھوں نے جواب میں کہا:

لروعة منك بسبب العيال افضل من جميع ما انا فيه -

اہل و عیال کی وجہ سے اضطراب و خوف کی ایک خلش جس سے تم دوچار ہو ان تمام کیفیات پر بھاری ہے کر جن سے میں گزر رہا ہوں۔

حامیانِ تجرد کے دلائل

یہ پہلو تو ترغیبِ نکاح کا تھا۔ اب ترہیب و احتراز کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ حدیث میں ہے:

يأتي على الناس زمان يكون بلا سر الرجل على يد زوجته وابويه وولديه يعيرونه بالفقر ويكلفونه ما لا يطيق فيد خل المداخل التي يذهب فيها دينه فيهلك

ایک زمانہ ایسا بھی آنے والا ہے جب ایک آدمی اپنی بیوی بچوں اور ماں باپ کے ہاتھوں ہلاکت میں پڑے گا۔ یہ سب اس کو مفلسی کا طعنہ دیں گے اور ایسے ایسے کاموں کی اس کو زحمت دیں گے جس کی اس میں قطعی استطاعت نہیں۔ پھر یہ مجبور ہو کر ایسے راستوں پر گامزن ہوگا۔ اور ایسا وتیرا اختیار کرے گا کہ جن میں اس کے دین کی بربادی ہوگی۔

---

(۱) بیہقی وخطابی

ایک اور حدیث میں ہے:

قلة العيال احد اليسارين	اہل وعیال کی قلت دو آسانیوں میں کی ایک آسانی ہے
وكثرتهم احد الفقرين ـ	اور کثرت دین و دنیا کے فقر و احتیاج میں کی ایک احتیاج ہے۔

ابو سلیمان الدرانی سے کسی نے پوچھا: نکاح کے معاملہ میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے جو جواب دیا اس سے اس گروہ کے خیالات کی پوری پوری ترجمانی ہوتی ہے۔ انھوں نے کہا:

الصبر عنهن خير من الصبر عليهن ـ	بیوی کے بغیر جو صبر برداشت ہے وہ اس صبر و برداشت سے کہیں بہتر ہے جو بیوی پاکر کیا جائے۔

انھیں کا ایک قول یہ ہے:

الوحيد يجد من حلاوة العمل	ایک مجرد کو عمل کا جو لطف اور قلب کا جو فراغ حاصل ہے
وفراغ القلب مالا يجد المتأهل ـ	وہ متاہل کو حاصل نہیں۔

کچھ حضرات نے ترک نکاح کی ایک دوسری ہی توجیہ بیان کی ہے۔ بشر سے کسی نے کہا کہ لوگ آپ کے تجرد پر معترض ہیں۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ اس طرح ترکِ سنت لازم آتا ہے۔ انھوں نے جواب میں کہا:

قولوا لهم هو مشغول بالفرض عن السنة	ان لوگوں سے کہہ دو کہ اس کے سامنے کچھ فرائض ہیں جن کی بجا آوری میں وہ اس درجہ مشغول ہے کہ سنت کی طرف متوجہ ہونے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔

ترغیب و ترہیب کے ان دو پہلوؤں کی وضاحت کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے فوائد و غوائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

حیاتیاتی نقطۂ نظر

فوائد پانچ ہیں: اولاد، شہوت، تدبیرِ منزل، کثرتِ عشیرۃ، اور حقوق و فرائض کی نگہداشت کے سلسلہ میں مجاہدۂ نفس۔

جہاں تک اولاد کا تعلق ہے یہ کہنا چاہیے کہ نکاح کے باب میں اسی کو اصل و اساس کی حیثیت حاصل ہے اور اس کے لیے نکاح کا انتظام شریعت نے پیش کیا ہے کیونکہ اس سے بقاءِ نوعِ انسانی کے اصول کی تائید ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اس دنیا کی رونق اور چہل پہل قائم ہے۔ اگر نسلِ انسانی باقی ہے تو اس سے ربع مسکون کی تمدنی و روحانی اقدار کا وجود بھی ممکن ہے۔ اور اگر خدانخواستہ نوعِ انسانی ہی ختم ہو جاتی ہے تو مذہب اور اس کی اعلیٰ قدروں کے تحفظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو بغیر رشتہ ازدواج کے توسل کے انسانوں کو پیدا کر دے سکتا تھا۔ مگر اس کی حکمت و قدرت نے یہ چاہا نہیں۔ اور یہ پسند نہیں فرمایا کہ اسباب وحیات کے سلسلہ کو بے کار کر دیا جائے اس لیے اس نے انسانی تخلیق کے لیے مرد و عورت میں ایک خاص قسم کا عضوی ڈھانچہ تیار کیا۔ اور اسی ڈھانچہ کا تقاضا ہے کہ ان میں شہوت اور محبت جنسی ایسے میلانات پیدا کیے۔ اس میں یہ راز پنہاں ہے کہ یہی جذبات، یہی محبت اور جنسی کشش دونوں کو مجبور کرتی ہے کہ نوعِ انسانی کے تحفظ و بقاء کے لیے سرگرم سعی ہوں۔ اور اس غرض کی تکمیل کے لیے اپنی بہترین صلاحیتوں کو صرف کریں ورنہ کون ایسا تھا کہ بغیر کسی لطف اندوزی کے اور مادی و محسوس برومندی کے اتنی بڑی ذمہ داری مول لیتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اسی طرح انسانوں سے لیا ہے جس طرح ایک ہوشیار شکاری شکار کو پھانسنے اور پکڑنے کے لیے جال میں دانے بکھیر دیتا ہے۔ اور جانور دانوں کی لالچ میں جال پر گرتا ہے اور پکڑ لیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس اہم ذمہ داری کو انسان کے کندھوں پر ڈال دینے کی نیت سے یہ تدبیر اختیار کی کہ میاں بیوی میں محبت و شوق کا جال بچھایا۔ اور شہوت و کشش جنسی کے دانے بکھیرے تاکہ یہ آپ سے آپ گرفتار ہو جائے اور بال بچوں کی زنجیر میں جکڑا جائے۔ بقائے نسل کا یہ اصول کس درجہ واضح ہے۔ اس کو جاننے کے لیے الفاظ و حروف کی سند درکار نہیں۔ خود انسانی جسم اور انسانی زندگی کا ایک ایک جزء پکار پکار کر اس کی صراحت کر رہا ہے۔ یہ مرد و عورت کی تفریق کیوں ہے؟ دونوں کے عضوی ڈھانچے کیوں مختلف ہیں۔ رحم کیا ہے؟ یہ مستودع و مستقر کیا ہے جس میں جنین پرورش پاتا اور تکمیل و اتمام کی منزلیں طے کرتا ہے۔ پھر دونوں پر تقاضائے شہوت و محبت

کا استیلا کس غرض سے ہے۔ یہ تمام آلات و افعال اللہ تعالٰی کے اس مقصد کی غمازی کر رہے ہیں کہ جس کے لیے ان سب تفریقات کو پیدا کیا گیا۔

اب جو شخص اس سے اعراض کرتا ہے وہ گویا اس مقصد کی مخالفت کرتا ہے جو اللہ تعالٰی کا مقرر کردہ مقصد ہے۔ ان کی مثال اس شخص سے ہرگز مختلف نہیں کہ جس کو اس کے مالک نے زمین دی، آلات کشاورزی بخشے، اور بیج دیا تاکہ وہ کھیتی باڑی کا فرض انجام دے، اور زمین کی روئیدگی و آباد کاری میں اضافہ کرے۔ مگر وہ ان رعایتوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے اور زمین کی آباد کاری کے سلسلہ میں کوئی کوشش نہ کرے۔ ظاہر ہے یہ شخص مجرم ہے۔ ٹھیک اسی طرح وہ شخص بھی مجرم ہے جس کو اللہ تعالٰی نے نوع انسانی کے بڑھانے کے جملہ وسائل و ذرائع بخشے ہیں۔ مگر وہ ان کو کام میں نہیں لاتا۔ ممکن ہے اس اصول پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیات انسانی کو برقرار رکھنا عنداللہ ایک محبوب فعل ہے اور اسے ختم کرنا اللہ تعالٰی کو پسند نہیں مگر اس میں کیا جید ہے کہ خود اللہ تعالٰی نے موت و فنا کے سلسلہ کو پیدا کر رکھا ہے؟

کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موت و حیات عنداللہ دونوں برابر ہیں۔ اور ان میں کا کوئی بھی محبوب و مکروہ نہیں۔

انسانی اور الٰہی ارادہ میں مماثلت نہیں

ہم کہیں گے کہ یہ ایسا کلمۂ حق ہے جس سے کہ باطل کی تائید مقصود ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور الٰہی ارادہ میں کوئی وجۂ مماثلت نہیں۔ اللہ تعالٰی کا ارادہ اور چیز ہے اور اس کا فعل اور چیز۔ ہمارے ارادہ و عمل میں تو توافق کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اللہ تعالٰی کی ذات گرامی کے لیے اس توافق کی حاجت نہیں۔ معاصی اس کے ہاں ناپسندیدہ نہیں۔ مگر مراد ہیں۔ کفر پر اس کی ذات کبھی خوش نہیں ہوتی؛

ولا یرضی لعبادہ الکفر۔ اور وہ اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

مگر عام ارادہ و خلق میں اس کا بھی وجود روا ہے۔ یہی معاملہ موت و حیات کا ہے کہ زندگی

اس کو پسند ہے اور اس کا بھی وجوہ ہے۔ اور موت وہلاکت اور فنا وعدم اس کے نزدیک ہرگز پسندیدہ نہیں تب بھی اس کے ارادہ ومشیت سے اس کا تعلق قائم ہے۔ یہ مسئلہ حد درجہ نازک ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ وضاحت چاہتا ہے۔ مگر یہ مقام اس کے لیے موزوں نہیں کیونکہ اس کا حقیقی تعلق علم المکاشفہ سے ہے۔ اور ہم علم المعاد سے بحث کر رہے ہیں۔ اس لیے اسی اختصار پر اکتفار کیجیے۔ اور اس حقیقت پر یقین رکھیے کہ جو شخص اس اساس اور اصول کی حمایت کرتا ہے۔ اور نظام مناکحت کی مخالفت نہیں کرتا وہ تو حیات وبقا کے تقاضوں کی تائید کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے۔ وہ گویا اس وجود، اور اس سلسلۂ حیات کی مخالفت کرتا ہے جو از آدم تا این دم چلا آرہا ہے۔

نکاح کے دوسرے فوائد

نکاح کا دوسرا فائدہ شیطان سے بچاؤ ہے۔ اس سے حفظِ بصر کی نعمت حاصل ہوتی ہے۔ اور عفاف و پاکیزگی کی دولت سے انسان مالامال ہوتا ہے۔ اس حقیقت کی طرف آں حضرتؐ نے اشارہ کیا ہے:

من نکح فقد حصن نصف دینہ فلیتق اللہ فی الشطر الآخر۔

جس نے ازدواجی زندگی اختیار کی اس نے اپنا آدھا دین بچالیا۔ اب اسے چاہیے کہ باقی آدھے کے بارے میں اللہ سے ڈرے۔

نکاح کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ انسان اس کی وجہ سے تدبیرِ منزل کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے کاموں کی جانب اپنے کو فارغ ویکسو محسوس کرتا ہے۔ اور اس لائق ہو جاتا ہے کہ مہمات امور کے لیے وقت نکال سکے۔ ورنہ اسے خود گھر کی صفائی کا انتظام کرنا پڑے خود برتن مانجے، گھر کا کوڑا کرکٹ صاف کرے۔ اور ضروریات کا اہتمام کرے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پڑھنے لکھنے اور عمل کے لیے اس کے پاس نہ تو کافی وقت بچے گا۔ اور نہ اتنی مقدرت اور توانائی ہی رہے گی کہ سب کاموں کو انجام دے سکے۔ حضرت سلیمان الدارانی نے جو یہ فرمایا کہ صالح اور نیک بخت بیوی دنیا کے قبیل سے نہیں ہے تو اس کا یہی مطلب تھا کہ اس کی وجہ سے اتنا وقت اور قوت ومقدرت بچ رہتی ہے کہ انسان دین کے بڑے بڑے تقاضوں کو پایۂ تکمیل تک

پہنچ سکتا ہے۔ اس مفہوم کو آں حضرتؐ نے ایک حدیث میں یوں فرمایا ہے:

ليتخذ احدكم قلبا شاكرًا ولسانًا ذاكرًا وزوجة مومنةً صالحة تعينه على اخرته۔	تم میں کے ہر ایک کو چاہیے کہ قلب ایسا پائے جو شکر گزار ہو، اور زبان ایسی کہ اس کی یاد میں لذت محسوس کرے۔ اور بیوی وہ نیک اور صالح جو آخرت کے سلسلہ میں معین و مددگار ہو۔

چوتھا فائدہ یہ ہے کہ نکاح سے مختلف عشائرہ و قبائل سے تعلقات استوار ہوتے ہیں اور انسان کی قوت و حشمت میں اضافہ ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ زیادہ اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انسان تاہل اور بال بچوں کی زندگی بسر کرے گا تو لامحالہ اس کو ان سے شکایتیں بھی پیدا ہوں گی۔ ان سے اذیتیں بھی پہنچیں گی، اور ان کے لیے جو اکل حلال کا سامان کیا جائے گا اس کے حصول کے لیے دشواریاں بھی پیش آئیں گی۔ اب فرض کیجیے یہ شخص شکایتوں اور اذیتوں کے مقابلہ میں تحمل و برداشت سے کام لیتا ہے اور ان کی تادیب و اصلاح کی فکر میں برابر لگا رہتا ہے۔ ان کی تربیت اخلاقی کے فریضہ کو باحسن وجہ پورا کرتا ہے اور گھبراتا نہیں۔ مزید برآں ان سب کا حلال سے پیٹ بھرتا ہے۔ اور حرام کی طرف پلٹ کر بھی نہیں دیکھتا، تو ان اعمالِ جلیلہ کی فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہی وہ بات ہے جس کی طرف آں حضرتؐ نے اشارہ فرمایا۔

يوم من والٍ عادلٍ افضل من عبادة سبعين سنة۔ ثم قال الاكلكم راعٍ وكلكم مسئولٌ عن رعيته۔	والی عادل کا ایک دن عابد و زاہد کے ستر سال پر بھاری ہے پھر فرمایا تم میں کا ہر ایک، ایک طرح کا والی ہے اور تم میں کے ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔

---

(۱) طبرانی و بیہقی

وجہ فضیلت ظاہر ہے۔ یہ متاہل و عیال دار ایسا شخص ہے جس نے اپنی اصلاح بھی کی اور غیر کی اصلاح و تزکیہ کے درپے بھی ہوا۔ پھر اس نے ہر اصلاح کی راہ میں مشکلات کا سامنا بھی کیا یعنے اس کو اگرچہ تکلیفیں پہنچیں مگر اس نے ان سب کو بخندہ پیشانی گوارا کیا۔ بخلاف ایسے شخص کے کہ جو ان جھمیلوں سے یکسر آزاد رہا۔ جس نے دنیاداری کے خارزار میں قدم نہیں دھرا۔ اور لطف و اذیت سے آشنا نہیں ہوا۔ یہ دونوں کسی طور سے بھی اجر و ثواب کے لحاظ سے برابر نہیں ہو سکتے۔ اسی نکتہ دلنواز کو بشر نے محسوس کیا اور کہا:

فضل علی احمد بثلاث احلا — امام احمد بن حنبل کو مجھ پر تین وجوہ سے فضیلت حاصل

ھا انه یطلب الحلال لنفسه — ہے جن میں ایک یہ ہے کہ وہ اپنے لیے ہی نہیں اپنے

ولغیرہٖ — بال بچوں کے لیے بھی حلال کی روزی تلاش کرتا ہے۔

اور اسی حقیقت کو عبد اللہ بن المبارک کی چشم معرفت نے دیکھا۔ یہ ایک غزوہ میں شریک تھے۔ اپنے ساتھیوں سے فرمایا جانتے ہو۔ جہاد سے بھی بہتر کونسا عمل ہے۔ کہنے لگے جی نہیں۔ فرمایا:

رجل متعفف ذو عائلة قام من — ایک ایسا پاک باز جو عیال دار ہو۔ رات کو بیدار ہو اور

اللیل فنظر الی صبیانه نیاما — دیکھے کہ اس کے ننھے ننھے بچوں پر سے چادر یا لحاف

متکشفین فسترھم وغطاھم — سرک گیا ہے۔ یہ آگے بڑھے اور اپنی چادر سے ان کو

بثوبه فعمل افضل مما نحن — ڈھانپ دے۔ تو اس کا یہ فعل ہمارے اس مشغلہ

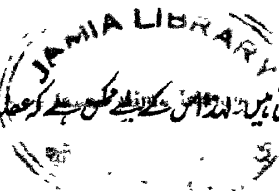
فیه۔ — سے بہتر ہے۔

فوائد سے کون بہرہ مند ہو سکتا ہے

ان تصریحات سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ ہر ہر شخص ان فوائد سے دامن عمل بھر سکتا ہے۔ نہیں ان سے صرف دو ہی قسم کے حضرات کو نفع پہنچ سکتا ہے۔ یا تو ایسے شخص کو جو مجاہدہ ریاضت کی ابتدائی منازل میں ہے۔ اور تزئین اخلاق کا طالب ہے۔ یہ جب بال بچوں میں الجھے گا اور ان کے حقوق و فرائض کا اچھی طرح خیال رکھے گا تو بلا شبہ اس سے اس کی نفسی و اخلاقی حالت میں

ترقی ہو گی۔ اور یہ اپنے میں ایک طرح کے تیز کو محسوس کرے گا۔ یا پھر ایسا شخص ان فوائد سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جس کی روحانی و عقلی سطح زیادہ مرتفع نہیں۔ جسے نہ تو سیر باطن کے مرحلے درپیش ہیں نہ فکر کی پرواز و حرکت کا سامنا ہے۔ اور نہ اس کا قلب ایسا ہے کہ اس کو غوامض و حقائق سے کوئی دلچسپی ہو۔ اس کا مشغلہ زیادہ تر جوارح اور اعمال بدنی تک محدود ہے۔ اور نماز، روزہ یا حج و زکوٰۃ سے آگے اس کا گذر نہیں۔ ایسا شخص جب ان نیکیوں کے ساتھ ساتھ کسب حلال اور تربیت و اصلاح کے فرائض کو بھی شامل کرے گا۔ اور بال بچوں کی دیکھ بھال اور نگرانی کی ذمہ داریوں کو بھی قبول کرے گا تو اس کے محامد و فضائل کے کیا کہنے۔ مگر یہ ایسے شخص کی برابری کیا کر سکتا ہے جو بالطبع نیک ہے اور خلقی و فطری طور سے پاک باز ہے۔ یا اس نے مجاہدہ و ریاضت سے اپنے نفس کو صیقل کر لیا ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو سیر باطن میں مصروف ہے۔ اور اس کا قلب و فکر علوم و مکاشفات کی حیرت زائیوں کا شکار ہے۔ یہ شخص اگر شادی کرے گا تو اپنے اس لطف کو کھو دے گا۔ اور اخلاق و تربیت کے فوائد جو پہلے اس کو حاصل ہیں۔ ان پر کوئی اضافہ نہیں کر سکے گا۔ لہٰذا اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ علم و ادراک کے دائروں کو وسعت دیتا رہے کہ یہ بجز و عمل و سعی پر اس لحاظ سے فضیلت رکھتا ہے کہ یہ علم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر عمل بھی ہے۔

غوائل اور مفاسد کا خطرہ

یہاں تک تو نکاح کے فوائد کی بحث تھی۔ اب غوائل اور مفاسد کی تفصیل پر غور کیجیے۔ پہلا مفسدہ اور خائلہ اکل حلال کی دشواریوں کا ہے۔ ایک متاہل اور شادی شدہ شخص کا تعلق چونکہ اپنے علاوہ بیوی اور بچوں کی تربیت اور نگرانی سے بھی ہے اس لیے مجبور ہے کہ طلب معاش کے دائروں کو وسیع کرے اور تا بہرحال کمائے کہ جو ان کی جملہ ضروریات کے لیے کافی ہو۔ یہ زمانہ کام کا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کوئی شخص حرام سے تعرض کیے بغیر دولت و ثروت کے وسائل پر قابض ہو سکے۔ اس لیے اسے جادۂ ناجائز و حرام کی ان کوششوں میں شریک ہونا پڑے گا۔ اور بال بچوں کا پیٹ بھرنے اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی حدود کو توڑنا پڑے گا۔ بخلاف ایک مجرد کے کہ اس کا دائرۂ طلب و

بجز چونکہ محدود ہے۔ اس کی خواہشات گنی چنی ہیں۔ لہذا اس کے لئے ممکن ہے کہ عفت و پاکبازی کے معیاروں کو قائم رکھ سکے۔

اس آفت اور خطرۂ ہلاکت سے وہی شخص محفوظ رہ سکتا ہے جس نے باپ دادا سے خاصی جائداد وراثت میں پائی ہو۔ یا اسے کوئی فن جیسے شکار، یا جنگل سے لکڑیاں کاٹ لینا وغیرہ آتا ہو۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ سلاطین اور امراء سے اس کو سابقہ نہ پڑا ہو۔ دوسرا کوئی شخص آسانی سے اکل حلال کی نعمت سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی حلال کی روزی اس وقت میسر ہوتی ہے۔ جب حرص و آز کا دامن سمٹا رہے اور انسان قانع ہو۔ طامع اور حریص نہ ہو۔ اس بناء پر ابن سالم رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ نکاح سے متعلق آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے فرمایا:

ھذا لمن ادرکہ شوق غالب	نکاح اس کے لیے روا ہے جو شدید جنسی خواہش رکھتا
فان ملک نفسہ فترکہ	ہو۔ لیکن اگر کوئی صبر و برداشت پر قادر ہے تو نکاح
اولیٰ۔	سے باز رہنا ہی اولیٰ ہے۔

نکاح میں دوسرا خطرہ تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآنہ ہونا ہے۔ یعنے ایک شخص اگر تنہا اور مجرد ہے تو صرف اپنے ہی احوال اور محاسبۂ نفس سے دوچار رہے۔ اور صرف اسی حد تک عنداللہ مکلف ہے کہ اپنی اصلاح کرے۔ اور اپنی بصیرت اور روح کو پاکیزہ رکھے جو نسبتاً آسان ہے۔ لیکن اگر بال بچوں کی علت پال لیتا ہے تو اس کو اپنی اصلاح کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح و تربیت کے فرائض کو بھی پورا کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کہیں جن لوگوں کی رہنمائی اور دیکھ بھال اس کے ذمہ ہے وہ تو بہک نہیں رہے ہیں۔ اور ان کے پائے عمل میں تو لغزش نہیں پیدا ہوئی ہے۔ حدیث میں ہے:

کفیٰ بالمرء اثماً ان یضیع	ایک شخص کے گناہ گار ہونے کے لیے یہی کیا کم ہے کہ
من یعول	جن کی کفالت اس کے ذمہ تھی اس نے انہیں کھو دیا۔

قرآن حکیم نے تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں کو ان الفاظ میں واضح فرمایا:

قُوا انفسکم واھلیکم ناراً (التحریم) اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو جہنم کی آگ سے بچاؤ۔

علاوہ ازیں نکاح میں ضرر کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اپنی اصلاح تو کجا بڑے بڑوں کو سلاطین امراء کے در دولت پر حاضری دینا پڑتی ہے۔ اور ان کی خوشامد کرنا پڑتی ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ سے متعلق مشہور ہے کہ ایک مرتبہ باوجود جلالت قدر اور تقوےٰ کے ان کو بھی سلطان کے دروازہ جود و سخا پر دستک دینا پڑی۔ کسی نے پوچھ لیا۔ حضرت آپ یہاں کہاں۔ فرمایا:

وھل رایت ذا عیال افلح — میں کس شمار میں ہوں۔ کبھی کسی متاہل اور عیال دار کو دیکھا ہے کہ ان منزلوں سے سرخروئی اور کامیابی کے ساتھ گذر جائے۔

نکاح اور تاہل سے یہ جو ضرر پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو طرح طرح کی آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے ناقابلِ انکار ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ کوئی شخص آزمائش کی اس بھٹی میں پڑنے کی وجہ سے اپنے کو لغزش و معصیت کے ارتکاب سے محفوظ ہی نہیں رکھ سکتا۔ ایک ایسا شخص جو عقل مند ہے اور بال بچوں سے حکیمانہ برتاؤ کرنا چاہتا ہے یقیناً ان آزمائشوں سے کامیابی و کامرانی کے ساتھ گزر سکتا ہے۔ اگر ان عورتوں کی عادات کا اچھی طرح علم ہے۔ اگر وہ ان کے مطالبات اور زبان درازیوں پر صبر کر سکتا ہے۔ اگر اس کے لیے ان کی ہر ہر خواہش کے سامنے جھکنا ضروری نہیں۔ اور وہ اس لائق ہے کہ ان کے حقوق کو پوری طرح ادا کر سکے۔ ان کی کمزوریوں کا مداوا کر سکے اور ان کی اخلاقی حالت کو سنوار سکے تو بلاشبہ نکاح اور تاہل اس کے لیے بابرکت ثابت ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بات عوام کے بارے میں تو نہیں کہی جا سکتی ہے کیونکہ ان پر کم عقلی، بے وقوفی، اور غصہ و غضب کا بہرحال تسلط ہوتا ہے اور یہ نہایت آسانی سے انصاف و عدل سے محبت رکھنے کے باوجود بے انصافی اور ظلم و جور کا شکار ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا اس امکان کے مان لینے کے بعد بھی کہ کچھ لوگ نکاح و تاہل کے مفاسد و غوائل سے اپنے کو محفوظ رکھ سکتے ہیں مجموعی اور عمومی طور پر اس کی مضرتوں سے اپنے کو بچائے رکھنا آسان نہیں۔ نکاح کے غوائل و آفات میں تیسرا اور سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالےٰ کے

ساتھ انسان کا ذکر و محبت اور تعلق و اتصال کا جو کرشمہ ہے کمزور ہو جاتا ہے۔ اور روحانی ارتقاء کے سلسلے میں اچھی خاصی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جس نسبت سے یہ تدبیر معاش کی الجھنوں کی طرف متوجہ ہوگا، بال بچوں کی سہولت و آرائش کا خیال رکھے گا اور ان کے لیے عمدہ و اعلیٰ معیار زندگی قائم رکھنے کے درپے ہوگا، اسی نسبت سے مال سے محبت بڑھے گی اور جمع کرنے اور دولت سمیٹنے کا جنون روز افزوں ترقی کرے گا۔ جس کا فطری اور لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ دنیا کی محبت و جذب، خدا کی محبت و جذب پر غالب آجائے گی۔ اور یہ کوشش اور مساعی اس کے پائے ارتقاء کی زنجیریں بن جائے گی۔ اور یہ تیز رفتاری اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف نہیں بڑھ پائے گا۔ ہم نہیں کہتے کہ اس طرح کی کوششوں سے یہ ضرور کسی محظور کا مرتکب ہو کر رہے گا لیکن اتنا تو بہر حال تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ اس کی حرص و آز، گاؤ زوریاں صرف مباح اور جائز پر جا کر رک نہیں جائیں گی بلکہ تنعم و اغراق اور مبالغہ و غلو کی آخری حدود تک پہنچ کر رہیں گی۔

اور اگر یہ شخص فتنۂ حرام سے بچ بھی جائے اور دولت و ثروت جمع کرنے کی حرص اس پر سوار نہ ہو، جب بھی بیوی سے محبت تو بڑھ جائے گی۔ اس کو خوش رکھنے اور خود خوش رہنے کے مواقع تو پیدا ہوں گے۔ اور موانست یا بوس و کنار اور لطف اندوزی کی رنگا رنگ صورتیں تو موجب صد کشش ہوں گی۔ یعنے ایسی ایسی دلچسپیاں تو بہر حال ابھریں گی جو قلب و ذہن کے تمام گوشوں پر چھا جائیں اور دل کے کسی خانے کو بھی اس لائق نہ رہنے دیں کہ آخرت کے بارے میں غور و فکر ہو سکے۔ اور اللہ کی محبت کے لیے ذکر و اشتغال کے اعلیٰ وظائف کو جاری رکھا جائے۔ ان حالات میں اس کی دن رات یہی خواہش رہے گی کہ کوئی موقع ملے اور تسکین نفس کا سامان مہیا کیا جائے۔ نفس و خواہشات کی انھیں مجبوریوں کی بنا پر ابراہیم ادہم رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر طنز کیا ہے:

من تعود افخاذ النساء لم
یجی منہ شیئ

جو شخص عورتوں کی رانوں پر ریجھا، اور کچھ اسی لطف میں پڑ کر رہ گیا اس سے روح و قلب کی ترقی کی کیا امید کی جا سکتی ہے؟

فوائد اور نقصانات کا تجزیہ

یہ ہے نکاح کے فوائد و غوائل کی پوری پوری تفصیل۔ اس سے معلوم ہوگا کہ یہ بہت مشکل ہے کہ کسی ایک شخص کے متعلق ہم علی الاطلاق اس کو مفید یا مہلک قرار دے سکیں۔ اس لیے کہ ہر شخص کی حالت مختلف ہے۔ اور ہر شخص کی استعداد اور صلاحیتیں جدا جدا ہیں۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ ان فوائد اور مضرتوں کو بطور اصول اور فیصلہ کن عنصر کے تسلیم کر لیا جائے اور پھر یہ دیکھا جائے کہ جو شخص تاہل و شادی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا چاہتا ہے وہ کس حد تک ان فوائد سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اور کس حد تک اس کی مضرتوں سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ اگر فوائد کا پلڑا بھاری ہے اور مضرات و غوائل کے اندیشے کم ہوں تو تاہل کی زندگی اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض حالات میں افضل و اولیٰ ہے۔ لیکن اگر مضرتوں کا غلبہ ہو اور فوائد کے سامنے کی امید کم ہو، تب پرہیز اولیٰ ہے۔ مگر یہ چیز ہر شخص کی اپنی صوابدید پر موقوف ہے۔ دوسروں کے طے کرنے کی نہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص جوان ہے اور تسکینِ جذبات کا خواہاں ہے اور چاہتا یہ ہے کہ خواہشاتِ نفس کا غلط استعمال کسی صورت سے نہ ہونے پائے۔ مزید برآں حرام حلال کی طرف سے بھی مطمئن ہے اور برتاؤ اور معاملہ میں بھی اخلاقِ حسنہ کے معیاروں کا خیال رکھتا ہے تو اس کے لیے نکاح کے افضل و بابرکت ہونے میں کیا شبہ ہے۔ لیکن اگر خطرات زیادہ ہیں۔ اور ایک شخص دیانتداری سے یہ سمجھتا ہے کہ اس جھمیلے میں پڑ کر یہ دینی ترقی نہیں کر سکے گا۔ تو اس حالت میں عزلت اور تجرد ہی اولیٰ ہے۔ نکاح کے یوں تو کئی فوائد اور مہالک ہیں، مگر بہت بڑا فائدہ تسکینِ جذبات اور حصولِ اولاد ہے۔ اور بہت بڑا مہلکہ کسبِ حرام کے امکانات اور تقرب و اتصال کے امکانات کی دوری ہے۔ اس لیے انھیں دو اصولوں کو موازنہ کے وقت سامنے رکھنا چاہیے۔ اور اس نکتہ کا شدت سے خیال رکھنا چاہیے کہ فائدہ سے مراد وہی فائدہ ہے جو واقعی و حقیقی ہو۔ موہوم اور فرضی نہ ہو۔ کیونکہ ایک شخص حصولِ اولاد کے لیے شادی کرنا چاہتا ہے جو موہوم ہے۔ تو دونوں طرح کے امکانات ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ اولاد اس کی قسمت میں ہو۔ اور یہ بھی کہ اس نعمت سے محروم رہے۔

اس بنا پر اس چیز کی طرف سے اچھی طرح اطمینان حاصل کر لینا چاہیے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ اعلیٰ کی توقع پر حقیقی خسارہ مول لے رہا ہو۔

اس مرحلہ پر قدرتاً یہ سوال غور و فکر کی سطح پر ابھرے گا کہ اگر کوئی شخص نکاح کی ان تمام آفات سے محفوظ ہو۔ اور ان غوائل اور مہالک میں سے کوئی بھی اس کے ذہن و قلب کو مشوش کرنے والا نہ ہو تب کیا اس کے لیے نکاح و تاہل کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ یا یہ کہ یہ اپنے لیے ذکر و فکر اور تجرد و یکسوئی کو پسند کرے۔ اور ان جھمیلوں میں مطلق نہ پڑے۔ ہم یہ کہیں گے کہ ہو سکے تو نکاح و تجرد دونوں کو جمع کرے اور دونوں کے فوائد و برکات سے متمتع ہو۔ کیونکہ درحقیقت ان میں کوئی تضاد یا ان بن نہیں۔ نکاح و تاہل میں سب سے بڑا مفسدہ کسب حرام ہی کا تو ہے۔ یقیناً اس سے روح کی پاکیزگی متاثر ہوتی ہے اور سالک اللہ تعالےٰ سے دور ہو جاتا ہے۔ مگر کیا ضرورت ہے کہ ہر شخص جو شادی شدہ ہو، حلال کی روزی سے محروم ہی ہو۔

دوسری برائی یا سب سے بڑا مہلکہ یہ ہے کہ حصولِ معاش کا مسئلہ ایک متاہل اور عیال دار تمام اوقات پر بری طرح چھا جاتا ہے اور کوئی وقت اور لمحہ بھی اس کو نہیں چھوڑتا جس میں اخلاص و یکسوئی کے ساتھ یہ اللہ تعالےٰ کا ذکر کر سکے اور خلوت و نزوار کے لطائف سے دامن بھر سکے۔

اس امکان و خدشے کی اہمیت سے انکار نہیں مگر نیت و ہمت شرط ہے۔ کیا پوری رات عبادت و فکر کے لیے کافی نہیں۔ اور اگر شوق و طلب کے داعیے موجود ہوں تو کیا دن کے مختلف لمحوں اور فرصتوں سے بھی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔

ایک مسئلہ کی وضاحت

اس سلسلہ میں ایک نہایت ہی ضروری سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر دونوں کیفیتوں کا جمع کرنا ہی افضل ہے تو حضرت عیسےٰ اس حقیقت سے کیوں محروم رہے حالانکہ وہ اللہ کے پیغمبر اور فرستادہ تھے۔ اور اگر تخلی و تجرد اولیٰ ہے۔ نکاح نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نو نو بیویوں کو بیک وقت اپنے حرم میں رکھا؟ دو لفظوں میں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دو مختلف مقام ہیں۔ آنحضرتؐ

کی ہمت عالی اور قدرت واستطاعت کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ یہ شواغل اور رکاوٹیں، ان کے واعیات ذکر وفکر اور تقاضائے شوق وطلب میں کوئی وہن وضعف نہیں پیدا کر سکے۔ اور اس سے نہیں روک سکے کہ آپؐ تاہل وازدواج کے پہلو بہ پہلو عبادت وتجرد کے لطائف سے بھی مالامال ہوں۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ نو نو بیویوں کے باوجود جب آنحضرتؐ رات کو اٹھتے اور عبادت کے لیے کھڑے ہوتے تو پاؤں متورم ہو ہو جاتے۔ مگر شوق اور لطف وذوق کی کیفیتوں میں کمی نہ آتی۔

رہی یہ بات کہ حضرت عیسٰیؑ نے نکاح وتاہل سے کیوں گریز کیا۔ تو یہ اس لیے کہ مقام حزم واحتیاط کا یہی تقاضا تھا۔ یعنے ان کے حالات ایسے تھے کہ ان کا شادی نہ کرنا ہی اولیٰ اور بہتر تھا۔

اس باب میں یہ اصول یاد رکھنا ہے کہ جب ہم انھیں اللہ کا پیغمبر اور رسول مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح وتجرد کا مسئلہ سراسر حالات کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔ اشخاص کے ساتھ نہیں۔ اور ان دونوں میں سے کسی سے متعلق بھی علی الاطلاق کچھ کہنا مشکل ہے۔ تو اس صورت میں ہمیں ان کے نکاح سے باز رہنے کی بہرحال ایسی ہی تاویل کرنا چاہیے جو برمحل ہو۔ جس سے کہ ان کی بزرگی اور فضیلت سے متعلق کوئی بدگمانی نہ پائی جائے۔ اس لیے کہ بحیثیت مسلمان کے ہمارا یہی فرض ہے کہ ہمیشہ انبیاء علیہم السلام کے احوال واعمال کے لیے اعلیٰ اور بہتر محمل تلاش کریں۔ اور یہ نہ سمجھیں کہ معاذ اللہ انھوں نے کوئی کام بھی ادنےٰ محرکات سے متاثر ہو کر کیا ہے یا کوئی قدم بھی اللہ کی رضا کے خلاف اٹھایا ہے۔

رشید اختر ندوی

فقہائے شافعیہ

مسلکِ شافعی

امام شافعی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ کی توجہ کو شروع میں ادب و شعر اور دوسرے علوم کی طرف تھی لیکن جب انھوں نے موطا امام مالک پڑھا، اور حضرت امام کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حدیث ان کے اوپر غالب آگئی۔ قرآن حکیم و حدیث شریف کے سوا وہ پیش آمدہ مسائل میں کسی اور چیز سے مدد نہ لیتے۔ یہاں تک کہ ان کے متعلقین بھی اس چیز کی پابندی کرتے۔ ابوثور کہتے ہیں کہ جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بغداد آئے اور لوگوں نے ان سے مسائل پوچھے تو وہ ان مسائل کے جواب دیتے وقت فرماتے، قرآن میں یوں آیا ہے، اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی سنّت یہ ہے۔ اس کے سوا وہ کوئی اور بات نہ کہتے۔ یہ دیکھ کر ہم نے بھی قیاس و رائے سے توبہ کر لی۔ اور حدیث کے پابند ہو گئے۔[1]

غالباً یہی سبب ہے کہ تقریباً چھٹی اور ساتویں ہجری تک جتنے بھی بڑے علما رنے امتیاز پایا، وہ زیادہ تر شافعی تھے۔ اور اس لیے تھے کہ وہ حدیث کے پابند تھے اور امام شافعی حدیث کے معتقد عشاق میں سے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی نے کئی مسائل میں جہاں قرآن و حدیث میں ان کے حل واضح شکل میں موجود نہ تھے، قیاس کیا اور تفقہ سے کام لیا۔ اس وجہ سے ان کی فقہ نے ایک خاص شکل اختیار کر لی۔ چونکہ وہ حدیث سے زیادہ قریب تھے اور حدیث کی پابندی کو زیادہ ضروری سمجھتے تھے، اس

---

(۱) الخطیب جزء خامس

لیے انھوں نے قیاس پر ضعیف احادیث تک کو ترجیح دی اور یہی ان کی فقہ کا خصوص ہے۔ اور یہی بات فقہ حنفی اور فقہ شافعی کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔

امام صاحب کے بعد ان کے شاگردوں کا مسلک بھی قریب قریب یہی تھا۔ وہ بھی حدیث کو ہر صورت میں قیاس پر ترجیح دیتے۔ لیکن انھوں نے قیاس بھی کیا، اسی لیے فقیہ کہلائے۔

فقہائے شافعیہ کی تعداد یوں تو بہت ہے لیکن ہم یہاں بعض ممتاز بزرگوں کا ذکر کر رہے ہیں تاکہ موضوع تشنہ نہ رہے۔ اور پڑھنے والے یہ جان سکیں کہ امام شافعی نے ملت کے ذہن پر کس حد تک اثر ڈالا تھا۔

مزنی

فقہائے شافعیہ میں سے زیادہ امتیاز ابوابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ بن اسمٰعیل بن عمرو بن اسحاق المزنی کو نصیب ہوا۔ وہ مصر کے رہنے والے تھے اور مزنیہ قبیلہ[1] کے فرد تھے۔ امام شافعی جب مصر تشریف لائے تو جن بزرگوں نے ان سے شرف تلمذ پایا ان میں ابوابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی بہت ممتاز تھے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ انھیں بہت عزیز جانتے تھے۔ اور ان کی بہت تعریف کرتے تھے۔

صاحب طبقات الشافعیہ کا بیان ہے:

قال الشافعیؓ فی وصفہٖ لو ناظر الشیطان لغلبہ۔	اگر شیطان سے مناظرہ کریں تو آپ اس پر بھی غالب آجائیں۔

یہ ان کی بے پناہ ذہانت کی دلیل تھی۔ حقیقتاً وہ اتنے بڑے طباع اور صاحب الکلام تھے کہ جس سے بھی گفتگو کرتے اسی پر غالب آجاتے۔

ابن خلکان نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ قاضی بکار بن قتیبہ نے جو حنفی المذہب تھے، ان کی بہت شہرت سُنی تھی۔ جی بھی چاہتا تھا کہ ان سے ملیں، مگر اتفاق نہ ہوا۔ ایک بار دونوں ایک جنازہ میں

---

(۱) ابن خلکان جزو اوّل ص ۱۹۶

یکجا ہوئے تو بکار نے اپنے ساتھیوں میں سے ایک سے کہا، ان سے کوئی بات پوچھو، تاکہ ہم انھیں بات کرتے سن سکیں۔ ایک شخص نے ان سے پوچھا:

"اے ابا ابراہیم حدیث میں تحریم نبیذ کا ذکر بھی آیا ہے اور تحلیل کا بھی۔ پھر آپ تحریم کو تحلیل پر کیوں مقدم کرتے ہیں۔"

مزنی نے جواب دیا: "علماء میں سے کوئی بھی عالم ایسا نہیں ہے جس کے نزدیک نبیذ پہلے تو عہدِ جاہلیت میں حرام ہو، پھر حلال کر دی گئی ہو، اس پر اتفاق ہے کہ نبیذ جاہلیت میں حلال تھی۔ اس بات سے ان احادیث کی تقویت ہوتی ہے جو اس کی حرمت کے سلسلہ میں آئی ہیں۔"

یہ ایک منطقی استدلال تھا اور بہت خوب تھا۔ قاضی بکار اسے سن کر بہت خوش ہوئے۔ بہرحال مزنی کو اپنے وسیع علم، اپنی بے پناہ ذہانت، اور انتہائی ورع کے سبب مصر میں بہت امتیاز نصیب ہوا۔ لوگ ان کے کردار کی مضبوطی اور ان کی پاکیزگیٔ اخلاق کی قسمیں کھاتے تھے۔ انھیں یہ شرف بھی حاصل ہوا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ نے انھیں اپنا نائب بنایا۔ انھیں اپنے مذہب کا حامی قرار دیا، اور موت کے وقت انھی سے فرمائش کی کہ انھیں غسل دیں۔[1]

مزنی بڑے مصنّف تھے، انھوں نے کئی کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں الجامع الکبیر، الجامع الصغیر المختصر المنثور والمسائل المعتبرہ والترغیب فی العلم، کتاب الوثائق، کتاب العقارب، کتاب نہایۃ الاختصار زیادہ ممتاز تھیں۔

صاحبِ طبقات الشافعیہ کا بیان ہے کہ مزنی کے تقوے کا یہ عالم تھا کہ جب انھوں نے اپنی کتاب مختصر تالیف کی تو اس میں کوئی مسئلہ اس وقت تک درج نہیں کیا جب تک دو رکعت نماز نہ پڑھ لی۔[2] ان کی کتاب مختصر، فقہ شافعی میں بڑا مقام رکھتی ہے اور بنیادی کتاب کہی جاتی ہے۔[3]

صاحبِ طبقات الشافعیہ کا بیان ہے کہ مزنی نے تخریجات بھی کیں۔ انھوں نے کئی فقہی مسائل

---

(۱) ابن خلکان جزو اول ص ۱۹۶، ۱۹۷ (۲) طبقات الشافعیہ جزو اول ص ۲۳۸، ۲۳۹ (۳) اتحاف النبلاء جزو دوم ص ۲۷۲

میں امام شافعی سے تفرد کیا لیکن کہیں مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے امام کے اصولِ استنباطِ مسائل کو ہر جگہ ملحوظ رکھا۔[1]

ابوثور

ابراہیم بن خالد ابوثور کلبی الفقیہ، گو مزنی جیسے بڑے فقیہ نہ تھے لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھیوں میں سے بہت ممتاز ہیں۔ الخطیب کا بیان ہے کہ امام شافعی جب تک بغداد نہ آئے تھے۔ وہ امام محمد بن حسن شیبانی کے متبع تھے لیکن امام شافعی جب بغداد آئے تو انھوں نے ان کے ساتھ رہنا شروع کر دیا۔ امام صاحب سے پہلے وہ صاحب الرائے تھے۔ قیاس ان کا اوڑھنا بچھونا تھا۔ خود ان کا اپنا بیان ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے آنے سے پہلے وہ بدعت پر عامل تھے۔ قیاس کیا کرتے۔ امام صاحب کی وجہ سے وہ حدیث کی طرف لوٹے لیکن اس کے باوجود وہ فقیہ مشہور رہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ انھیں بڑا فقیہ مانتے۔ ان کی رائے ان کے بارے میں اچھی تھی۔ فرمایا:

مَا بلغنی عنه الا خیرًا۔

البتہ انھیں ان کا صاحب الرائے ہونا کھٹکتا تھا۔ بہرحال امام ابوثور فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ انھوں نے کئی کتابیں بھی تصنیف کی تھیں۔ جن میں زیادہ تر احکام سے بحث کی تھی۔

الخطیب نے انھیں دین کے بڑے ائمہ میں شمار کیا ہے۔[2]

صاحب طبقات الشافعیہ نے بھی انھیں فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز جگہ دی ہے۔ ان کے خیال میں ابوثور پر حدیث کی نسبت فقہ زیادہ غالب تھی۔[3] یہی سبب تھا کہ امام احمد بن حنبل یا دوسرے ائمہ حدیث سے جب مسائلِ فقہ پوچھے جاتے تو وہ سائل کو ابوثور کی طرف بھیج دیتے۔

---

(۱) طبقات الشافعیہ جزء اوّل، ص ۲۴۳ (۲) الخطیب جزء ۶، ص ۶۵ (۳) طبقات الشافعیہ جزء اوّل، ص ۲۲۸

محمد بن شافعی

حضرت امام شافعی کے بڑے بیٹے تھے۔ اپنے والد کے انتقال کے وقت نوجوان تھے۔ باپ کے علاوہ حضرت امام احمد بن حنبل، حضرت سفیان ثوری، جناب محدث عبدالرزاق سے حدیث پڑھی۔ بغداد اور حلب کے قاضی بنے، خطیب اور صاحب طبقات الشافعیہ نے چھ بڑے علماء میں شامل کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل ان کی جلالتِ قدر کے اتنے معترف تھے کہ ان کے لیے ہر نماز میں روزانہ دعا مانگا کرتے تھے۔"(۱)

احمد بن یحییٰ البغدادی

امام شافعی کے خاص شاگردوں میں سے تھے۔ صاحب طبقات الشافعیہ نے امام دارقطنی کی رائے نقل کی ہے کہ احمد بن یحییٰ امام شافعی کے معتمد رساتھیوں میں سے تھے۔ حضرت امام جب بغداد آئے تو انھوں نے بغداد کے بعض دوسرے محدثین کی طرح امام صاحب کا دامن پکڑ لیا۔ اور ہر لمحہ ان کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن شاید طبیعت میں استقلال نہ تھا اس لیے امام شافعی کے بغداد سے تشریف لے جانے کے بعد، ابن ابی داؤد کے حلقہ میں شامل ہو گئے اور خود پر اعتزال غالب کر لیا۔

یہی وجہ تھی کہ جب ابو داؤد سجستانی سے پوچھا گیا، امام شافعی کے ساتھی کون کون تھے، تو انھوں نے ان کا نام تو لیا لیکن انھیں اہمیت نہ دی۔(۲)

دوسرے ساتھی

حارث بن مسکین اور حارث بن سریح بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے تھے۔ ان سے بھی امام صاحب کے بہت سے اقوال روایت کیے گئے ہیں۔

حضرت امام کے ساتھیوں میں سے ابو علی الحسن بن محمد الزعفرانی بہت ممتاز تھے۔ الماوردی اور صاحب طبقات الشافعیہ نے انھیں جلیل فقیہاً و محدثاً لکھا ہے۔

---

(۱) طبقات الشافعیہ، جز اول، ص ۲۲۲   (۲) ایضاً، ص ۲۲۲، الخطیب جز خامس، ص ۲۰۱

وہ سواد کے رہنے والے تھے۔ اپنے گاؤں زعفرانیہ کی طرف منسوب ہوئے۔ اور زعفرانی کہلائے۔
وہ اتنے بڑے عالم تھے کہ بغداد کے جس محلہ میں سکونت اختیار فرمائی وہ ان ہی کے نام سے مشہور ہو گیا۔[1]

حضرت امام شافعی کے بغداد آنے پر جب وہاں کے علماء نے ان کا دامن تھاما تو زعفرانی بھی امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام صاحب ان سے اس درجہ خوش تھے کہ ان کے سوا کسی دوسرے سے کوئی چیز نہ پڑھواتے۔ خود ان کا اپنا بیان ہے کہ امام شافعی کی ساری کتابیں میں نے ان کے سامنے قرأت کیں۔ البتہ خود انھوں نے دو کتابوں، کتاب المناسک، اور کتاب الصلوٰۃ کی قرأت خود فرمائی۔[2]

صاحب طبقات الشافعیہ ہی کا بیان ہے کہ زعفرانی کے زمانہ میں ان جیسا کوئی خوبصورت اور فصیح اللسان نہ تھا۔ وہ حسن، صورت اور شیریں زبان کے لحاظ سے سب پر فوقیت لے گئے تھے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت امام شافعی نے ان کے سوا کسی دوسرے کو قرأت کا موقع نہ دیا۔

زعفرانی نے امام شافعی سے بہت کچھ روایت کیا ہے۔ ان سے جن محدثین نے روایت کی، ان میں امام بخاری، امام ابوداؤد اور ترمذی جیسے بلند پایہ محدثین بھی ہیں۔ ۲۴۹ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو علی الکرابیسی

ابو علی حسین بن علی الکرابیسی بھی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بہت ممتاز ساتھی تھے ابن خلکان فرماتے ہیں کہ وہ امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ حافظ تھے۔ امام شافعی کے ساتھ بہت دن رہے۔ ابو ثور کی طرح پہلے اہل الرائے تھے۔ امام صاحب کی صحبت نے انھیں حدیث کی طرف مائل کیا۔ اور حدیث میں اس قدر معرفت پیدا کی کہ جرح و تعدیل پر ایک بہت اونچی کتاب لکھی۔ وہ علم کلام میں بھی استاذ کا درجہ رکھتے تھے۔ انھوں نے اس موضوع پر بھی ایک کتاب لکھی تھی۔ امام احمد بن حنبل اور ان میں کبھی کبھی نوک جھونک بھی ہوتی رہتی۔ خصوصیت سے دونوں میں اس موضوع پر اچھا خاصا اختلاف پیدا ہوا کہ آدمی قرآن حکیم کے جو الفاظ ادا کرتا ہے وہ مخلوق ہیں۔ امام احمد کے نزدیک یہ

طبقات الشافعیہ جز اول، ص ۲۵۰ (۲ و ۳) ایضاً ص ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، والخطیب جز ، ص ۴۰۷، ۴۰۹

خیال بھی بدعت تھا۔ یہ معاصرانہ اختلاف تھا۔ یوں دونوں ایک دوسرے کو بڑا عالم سمجھتے تھے۔
الکرابیسی اس دور کے بہت بڑے مصنفین میں سے تھے۔ کئی اونچے پایہ کی کتابیں تصنیف کیں اور امام زماں کہلائے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں:(۱)

واخذ عنه الفقه خلق كثير

ان سے بہت سے لوگوں نے فقہ سیکھی۔ ۲۴۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابوبکر الحمیدی

حمیدی بن زہیر بن الحارث بھی امام شافعی کے بڑے ساتھی تھے۔ حدیث و فقہ میں امام سمجھے جاتے۔ امام احمد بن حنبل انھیں اپنا امام کہتے تھے۔ اور ان کا بہت احترام کرتے تھے[۲]۔ خود امام شافعی ان کو بہت بزرگ و محترم جانتے تھے۔ ابن عینیہ کے بڑے شاگردوں میں سے تھے۔ انھوں نے صرف ان کے واسطے سے دس ہزار احادیث یاد کی تھیں۔ ابن حبان کا بیان ہے کہ وہ ابن عینیہ کی صحبت میں بیس سال رہے تھے۔

حضرت اسحٰق بن راہویہ انھیں اپنے زمانہ کے تین بڑے ائمہ میں سے ایک سمجھتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الائمة فى زماننا الشافعى والحميدى وابوعبيد"

امام حاکم نے ان کے بارے میں لکھا: الحميدى مفتى اهل مكة ومحدثهم وهو لاهل الحجاز فى السنة كاحمد بن حنبل لاهل العراق

آپ نے ۲۱۹ھ میں انتقال فرمایا۔

البویطی

یوسف بن یحییٰ ابو یعقوب البویطی المصری بھی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے

---

(۱) ابن خلکان جز اوّل ص ۲۹۹، (۲) طبقات الشافعیہ جز اوّل ص ۲۶۲، ۲۶۴

ساتھیوں میں سے تھے۔ صاحب طبقات الشافعیہ ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: "کَانَ إِمَامًا جَلِيلًا عَابِدًا زَاهِدًا فَقِيهًا عَظِيمًا۔ جَبَلٌ مِنْ جِبَالِ الْعِلْمِ وَالدِّينِ"۔ ان کا زیادہ وقت علم سکھانے میں گزرتا۔ رات کا اکثر حصہ عبادت ہی کی نذر کرتے۔ امام شافعی سے فقہ سیکھی اور ان کی خدمت میں ان کی وفات تک رہے۔

ابن حیان، ابو موسیٰ یونس بن عبد الاعلیٰ ابن حیان الصوفی۔ امام صاحب کے بڑے ساتھیوں میں سے تھے۔ امام صاحب سے بہت سی روایات کیں۔ علم الاخبار اور صحیح وسقیم میں علامہ تھے۔ نجوم سے بھی خوب واقفیت تھی۔ ابو عبد اللہ القضاعی نے انھیں اپنے زمانہ کا سب سے بڑا عالم اور عاقل قرار دیا ہے۔ بہت سے محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔

قاضی بکار گو حنفی تھے مگر ان کی دانائی، ذہانت اور فطانت کے سبب ان کا بہت احترام کرتے تھے۔

محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم

عبد اللہ بن وہب اور اشہب سے تعلیم پائی۔ حضرت امام شافعی جب مصر تشریف لائے تو ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے وابستگی پیدا کر لی۔

ابن خلکان نے المزنی کا قول نقل کیا ہے کہ ہم امام شافعی کے پاس آتے کہ ان سے سماع کریں۔ ہم ان کے دروازہ پر بیٹھ جاتے کہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم تشریف لاتے۔ وہ آتے ہی اندر چلے جاتے اور کافی دیر تک امام شافعی کے ساتھ رہتے۔ کبھی ان کے ساتھ کھانا بھی کھاتے۔ پھر امام شافعی باہر آتے اور امام شافعی ہم پر قرأت کرتے۔ امام صاحب قرأت ختم کر لیتے تو محمد کی سواری قریب آتی، محمد اس پر سوار ہوتے اور لوٹتے۔ امام صاحب کی نگاہ ان کو جاتے دیکھتی رہتی۔ وہ جب غائب ہو جاتے تو امام شافعی انتہائی محبت سے کہتے۔ اے کاش! اس جیسا میرا کوئی بیٹا ہوتا خواہ میں ہزار دینار کا مقروض ہی کیوں نہ ہوتا۔

ابن خلکان ہی کی روایت ہے کہ محمد کے والد عبد اللہ، امام مالک کے بڑے معتقد تھے۔ ان کے

بہت سے دوست ان کے پاس آئے اور ان سے کہا اسے امام شافعی کے پاس نہ جانے دو۔ میرے باپ نے انھیں بہت نرمی کے ساتھ سمجھایا کہ میرا بیٹا محدث ہے، وہ چاہتا ہے کہ لوگوں کے اختلافات سے آگاہ ہو، اور جب وہ لوگ چلے گئے تو مجھ سے تنہائی میں کہا۔ شافعی کے ساتھ لگے رہو، ورنہ جب تم مالک سے اشہب کے واسطے سے روایت کروگے تو لوگ پوچھیں گے یہ اشہب کون ہے ؟ اشہب کو کوئی پہچانے گا نہیں۔

محمد فرماتے ہیں جب وہ بغداد لائے گئے تو انھوں نے اشہب کے حوالہ سے روایت کی، لوگوں نے پوچھا یہ اشہب کون ہے ؟ گویا ان کے باپ کی بات پوری ہوگئی"۔ محمد اپنے زمانہ کے بڑے علماء میں بہت ممتاز تھے۔ خاص طور پر مصر کے لوگ ان کی بہت عزت کرتے تھے۔

ابوبکر بن خزیمہ نے محمد بن عبداللہ کو بہت بڑا عالم قرار دیا تھا۔ وہ فرماتے: فقہائے اسلام میں اقاویل صحابہؓ و تابعین میں محمد بن عبداللہ سے بہتر انھوں نے کوئی دوسرا عالم نہ دیکھا تھا۔[۲]

کچھ لوگوں کا خیال ہے امام محمد بن عبداللہ امام شافعی کی بیماری میں بویطی سے لڑ پڑے تھے اور امام شافعی نے ان پر بویطی کو ترجیح دی تھی۔ بہرحال محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم اپنے وقت کے بہت بڑے مصری شافعی فقیہ تھے۔ امام شافعی کے کچھ اور ساتھی بھی تھے جن کا ذکر ہم نے جان بوجھ کر ترک کیا ہے کہ اختصار مقصود ہے۔

یہ عجیب بات تھی کہ اپنے وقت اور بعد میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ کو بڑے علمائے حدیث میں بے حد قبول حاصل ہوا خصوصیت سے امام احمد بن حنبل، ابوالحسن علی بن مدینی، امام فضل بن ربیع اور امام ابوعبید، امام ابوالولید، اور امام ابوالجارود جو اپنے دور کے بہت بڑے ائمہ حدیث تھے، امام شافعی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ کو بہت عزیز جانتے تھے۔ اور ان کی شاگردی میں انہیں ناز تھا۔

---

(۱) ابن خلکان جز ۳، ص ۲۲۳، ۲۲۴ (۲) طبقات الشافعیہ جز اوّل، ص ۲۲۴

بعد کے فقہائے شافعیہ

اوپر ہم نے جن بزرگ فقہا کا ذکر کیا ہے انھیں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالےٰ علیہ کی صحبت کا شرف نصیب ہوا۔ انھوں نے اپنی آنکھوں سے اس بزرگ امام کو دیکھا۔ ان کی باتیں سنیں۔ ان کے علم و فضل کا مشاہدہ کیا۔ حیرانی کی بات ہے کہ وہ اپنی موت کے بعد اور زیادہ مقبول ہوئے۔ اور جن علمائے حدیث و فقہ و تاریخ و سیر نے اقلیم علم و فن پر حکمرانی کی ان میں اکثر امام شافعی کے معتقد تھے۔

ترمذی

ان میں پہلے ابوجعفر، محمد بن احمد بن نصر الترمذی تھے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں: "ان کے دور میں فقہائے شافعیہ میں ان جیسا کوئی دوسرا نہ تھا۔ نہ علم کے اعتبار سے اور نہ ورع کے لحاظ سے۔"

بغداد کے رہنے والے تھے۔ ۲۹۵ھ میں انتقال فرمایا۔[۱]

ابن الحداد

ابن الحداد ابوبکر محمد بن احمد بن محمد الکنانی المعروف بابن الحداد المصری بڑے مصنف تھے۔ ان کی کتاب "الفروع" کو علمائے شافعیہ میں بہت معتمد گردانا جاتا رہا۔

وہ بڑے فقیہ، محقق اور غواصِ معانی تھے۔ مصر کے قاضی رہے۔ بادشاہ سے لے کر رعایا کا ادنیٰ فرد تک ان کا بے حد احترام کرتا۔ ۳۴۴ھ میں وفات پائی۔[۲]

ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیرفی

ابی العباس بن سریج کے شاگرد تھے۔ قیاس اور باریک بینی اور علوم الاصول کے سبب

(۱، ۲) ابن خلکان جز ۳، ص ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۶

بہت شہرت پائی ۔ ابوبکر القفال نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے بعد اصول میں ان جیسا کوئی عالم نہ تھا۔ ۳۳۰ھ میں انتقال فرمایا ۔

ابوبکر محمد بن علی القفال

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ بلاشبہ اپنے زمانہ کے امام تھے ۔ بڑے فقیہ ، محدث اور شاعر تھے ۔ ابن السریج سے فقہ پڑھی ۔ اصول فقہ میں ایک جامع کتاب تصنیف کی ۔

ماوراء النہر میں ان کے سبب شافعی مذہب نے بہت فروغ پایا ۔ الحاکم جیسے امام ان کے شاگرد تھے ۔ ان کی کئی کتابیں بہت مشہور ہوئیں ۔ جن میں التعریب بھی تھی جو چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی ساوراء النہر کے بہت سے علماء نے ان سے فیض پایا ۔

۳۶۵ھ میں انتقال فرمایا ۔

ابوالحسن محمد بن علی الماسرجسی

خراسان کے فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز تھے ۔ ان سب میں مذہب ، ترتیب مذہب اور فروع مسائل میں زیادہ ثقہ تھے ۔ نیشاپور میں ان کا مدرسہ شہرۂ آفاق تھا ۔

۳۸۱ھ میں رحلت فرمائی۔[1]

محمد بن حسن الاستراباذی

بہت بڑے فقیہ تھے ۔ نیشاپور میں ان کا مدرسہ بھی شہرۂ آفاق تھا ۔ فقہ ، ادب ، معانی القرآن اور قرأت میں اپنی مثال آپ تھے ۔ متوفی ۳۸۶ھ۔[2]

ابوسہل محمد بن سلیمان الصعلوکی العجلی

مفسر ، متکلم ، ادیب ، نحوی ، شاعر اور عروضی تھے ۔ امام الحاکم نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ الصعلوکی اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم اور فقیہ مشہور تھے ۔ ابوالولید صعلوکی کو بے مثال عالم و فقیہ سمجھتے تھے ۔

---

(۱) ابن خلکان جزء ۳، ص ۳۴۰ (۲) ایضاً ص ۳۴۲، ۳۴۳

۳۶۵ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

ابو الطیب محمد بن مفضل البغدادی

بڑے فقہا میں سے تھے۔ ابی العباس بن سریج سے فقہ سیکھی۔ اور نامور زمان ہوئے۔ بہت ذہین، ذکی، اور بے مثل حکیم تھے۔ ۳۰۸ھ ہجری میں وفات پائی"[1]۔

محمد بن احمد المروزی الغاشانی

مرو کے بے مثال فقیہ اور عالم تھے۔ ان کے زہد و مذہب کی مثالیں دی جاتیں۔ آپ نے ۳۷۱ھ میں وفات پائی"[2]۔

ابو بکر محمد بن عبداللہ الاودنی

اپنے زمانہ میں شافعی علماء کے امام تسلیم کیے گئے تھے۔ بخارا کے رہنے والے تھے۔ کلاباذ میں ۳۸۵ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

ابو بکر محمد بن احمد

فارس کے رہنے والے تھے۔ وہیں کے قاضی بنے، بہت بڑے عالم و فقیہ تھے۔ ۳۶۲ھ ہجری میں رحلت فرمائی۔

محمد بن سلامہ القضاعی

القضاعی اپنے زمانہ کے بہت بڑے فقیہ، عالم، اور مؤرخ تھے۔ ان کی تصانیف میں کتاب "الشہاب" کتاب "مناقب الشافعی" کتاب "الانباء عن الانبیاء" "تواریخ الخلفاء" "خطط مصر" زیادہ مشہور ہیں۔ مصر میں ۴۵۴ھ میں انتقال فرمایا۔

الحلیمی

ابو عبداللہ الحسین بن الحسن الحلیمی والجرجانی، جرجان کے رہنے والے تھے۔ بخارا میں تعلیم پائی۔

---

(۱) ابن خلکان جز ۳، ص ۳۴۶ (۲) ایضاً ص ۳۴۷

ابی بکر القفال کے شاگردِ خاص تھے۔ ماوراء النہر کے مرجعِ خاص و عام بنے۔ الحاکم نے ان کی شاگردی کی۔ متوفی ۳۰۰ سنہ ہجری[1]۔

التمیمی ابوالحسن منصور بن اسمٰعیل

جزیرہ کے رہنے والے تھے۔ امام شافعی کے اصحاب سے فقہ سیکھی۔ اور خوب نام پیدا کیا۔ اور کئی کتابیں تصنیف کیں۔ الواجب، المستعمل، المسافر، الہدایہ ان کی جیّد تصانیف ہیں۔ آپ نے ۳۲۰ھ میں وفات پائی[2]۔

ابوعبداللہ زبیر بن احمد الزبیری

اپنے زمانہ میں بصرہ کے امام تھے۔ مذہب کے حافظ تھے۔ فقہ میں کئی کتابیں لکھیں۔ الکافی، کتاب النیۃ، ستر العورۃ، الہدایۃ، الاستشارہ والاستخارہ، ریاضۃ المتعلم، اور کتاب الامارہ ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ ۳۲۰ھ (متوفی)۔

ابوالقاسم عبدالعزیز الدارکی

اصفہان کے بہت بڑے فقیہ تھے۔ نیشاپور میں برسوں فقہ کی تعلیم دی۔ پھر بغداد تشریف لے گئے۔ اور وہاں فیضِ عام جاری کیا۔ ابوحامد الاسفرائینی کا قول ہے کہ ان جیسا بڑا فقیہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نہ تھا[3]۔ کبھی کبھی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مذہب کے خلاف بھی فتوے دیا کرتے اور سند میں حدیث پیش کرتے اور فرماتے حدیث ائمہ کے اقوال سے افضل ہے۔ متوفی ۳۷۵ھ

ابواسحٰق ابراہیم المروزی

فتوے و تدریس میں امامِ وقت تھے۔ ابنِ سریج کے بعد فقہائے شافعیہ میں انھوں نے بہت نام پایا۔ کئی کتابیں لکھیں۔ جن میں مختصر المزنی کی شرح بھی ہے۔ بغداد میں بہت دن رہے اور بہت سے لوگوں کو علم کی دولت عطا کی۔

---

(۱) ابن خلکان جزو اول ص ۴۰۲ (۲) ابن خلکان جزو چہارم ص ۳۷۶

الاسفرائنی

ابواسحٰق ابراہیم بن محمد الاسفرائنی بہت بڑے فقیہ و عالم تھے۔ کئی بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں جامع الحلی فی اصول الدین والرد علی الملحدین بہت ممتاز کتاب تھی۔ نیشاپور کا سب سے بڑا مدرسہ ان کی خاطر تعمیر ہوا۔ ۴۱۸ھ میں انتقال فرمایا۔

ابواسحٰق ابراہیم بن علی الفیروزآبادی

اپنے وقت کے امام تھے۔ نظام الملک نے جب مدرسہ نظامیہ تعمیر کیا تو انھیں مدرسہ کا رئیس بنانا چاہا۔ لیکن انھوں نے یہ خدمت اپنی بجائے ابن الصباغ کو سونپ دی۔ متوفی ۴۷۶ھ[۱]۔

ابن القاص، ابوالعباس احمد بن ابی احمد

طبرستان میں امام وقت تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں[۲] جن میں التخلیص، ادب القاضی، المواقیت اور المفتاح ان کے زمانہ میں بہت مشہور ہوئیں۔ ۳۳۵ھ میں رحلت فرمائی۔

المروروذی

ابوحامد احمد بن عامر۔ مختصر مزنی کی شرح لکھی[۳]۔ اصول فقہ میں کئی تصانیف کیں۔ بڑے امام تھے۔ متوفی ۳۶۲ھ ہجری۔

ابن القطان، ابوالحسین احمد بن محمد ابن القطان

بغداد کے بڑے علماء میں سے تھے۔ کئی کتابیں لکھیں۔ الخطیب نے ان کی بہت تعریف کی ہے متوفی ۳۵۹ھ۔ الخطیب نے لکھا ہے کہ: من کبراء الشافعی، ولہ مصنفات فی اصول الفقہ وفروعہ۔

احمد بن ابی طاہر الاسفرائنی

ابن خلکان فرماتے ہیں۔ انتھت الیہ رئاسة الدنیا والدین ببغداد

(۱ و ۲) ابن خلکان جزءاول، ص ۵۱، ۵۲ (۳) ایضاً ص ۵۳ (۴) ایضاً ص ۵۵

وہ اتنے بڑے عالم تھے کہ ان کی مجلس میں تین سو علماء سے زائد عموماً جمع رہتے۔ مختصر مزنی پر تعالیق لکھی التعلیقۃ الکبریٰ، اور کتاب البستان ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ متوفی ۴۰۶ھ۔

المحاملی۔ ابو الحسن احمد بن محمد الضبی المحاملی

بڑے ذہین و ذکی فقہا میں سمجھے گئے۔ کئی کتابیں لکھیں: المجموع، المقنع، اللباب الاوسط اور کئی اور کتابیں تصنیف فرمائیں۔ ۴۱۵ھ میں انتقال فرمایا۔[1]

الخوافی

ابو المظفر احمد بن محمد الخوافی۔ اپنے زمانہ میں سب سے بڑے صاحب بصیرت تھے۔ بہت بڑے فقیہ سمجھے گئے۔ متوفی ۵۰۰ھ ہجری[2]

ابو الفتوح احمد بن محمد الطوسی الغزالی

امام غزالی کے بھائی تھے۔ فقیہ بھی تھے اور مصنف بھی۔ مدرسہ نظامیہ میں پڑھاتے۔ اپنے بھائی کی کتاب احیاء علوم الدین کی شرح لکھی۔ صاحب کرامات و اشارات تھے۔ قزوین میں ۵۲۰ھ میں انتقال فرمایا۔[3]

امام غزالی

خود امام غزالی شافعی تھے۔

ابن برہان

ابو الفتح احمد بن علی المعروف بابن البرہان۔ اصول و فروع و متفق و مختلف میں متبحر تھے۔ امام غزالی سے فقہ پڑھی۔ متوفی ۵۲۰ھ ہجری۔

الاربلی

ابن خلکان فرماتے ہیں: ابو الفضل احمد بن شیخ علامہ کمال الدین الاربلی بہت بڑے امام، فاضل

(۱ و ۲) ابن خلکان جزء اول ص ۵۵ تا ۵۸ (۳) ایضاً ص ۸۰، ۸۱

اجل اور عاقل وجمیل المنظر تھے۔ احیاء علوم الدین اور التنبیہ کی شرحیں لکھیں اور قبول عام پایا۔

المیمنی۔ ابوالفتح اسعد بن ابی نصر المیمنی

فقہ اور اختلاف میں بہت بڑے امام تھے۔ مرو میں تعلیم پائی اور غزنہ تشریف لے گئے۔ اور اپنے علم و فضل کے سبب خوب مشہور ہوئے۔ پھر بغداد آئے اور مدرسہ نظامیہ میں مدرس ہوئے۔ بہت سے لوگوں کو فیض پہنچایا۔ متوفی ۵۲۰ھ ہجری۔

البغوی۔ ابو محمد الحسین ابن مسعود الفرا البغوی

ابن خلکان فرماتے ہیں: (علوم کا دریا تھے)۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں "التہذیب" فقہ میں "شرح السنۃ" حدیث میں اور "معالم التنزیل" تفسیر میں لکھی ۵۱۰ھ میں انتقال فرمایا۔[1]

ابوالفتح سلیم بن ایوب الرازی

بڑے امام تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں سے "الاشارہ" "غریب الحدیث" اور "التقریب" زیادہ ممتاز ہیں۔ ۴۴۶ھ ہجری میں رحلت فرمائی۔[2]

ابوالطیب طاہر بن عبداللہ الطبری

بڑے ثقہ، صادق اور اونچے فقیہ تھے۔ "مختصر المزنی" کی شرح لکھی۔ اصول و مذہب میں کئی اور کتابیں بھی تصنیف کیں۔ متوفی ۴۵۰ھ۔

عبداللہ بن احمد القفال

فقہ و حفظ، ورع و زہد میں وحید زمانہ تھے۔ امام شافعی کے مذہب کو خوب فروغ دیا۔ مرجع خاص و عام تھے۔ ابن الحداد کی کتاب کی بہت عمدہ شرح لکھی تھی۔ متوفی ۴۱۷ھ۔[3]

القشیری۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن[4]

فقہ، تفسیر و حدیث و اصول و ادب میں علامہ وقت تھے۔ خراسان کے عربوں میں سے تھے، علاوہ

---

(۱) ابن خلکان جزء اول ص ۴۰۲ (۲) ایضاً جزء ۲ ص ۱۳۴ (۳) ایضاً ص ۳۴۶ (۴) ایضاً ص ۳۷۵

زمانہ نعمان کے علم و فضل کی بہت تعریف کی ہے۔ خطیب جیسے بڑے مورخ نعمان کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیے۔ متوفی ۴۶۳ھ۔

السمعانی۔ تاج الاسلام ابو سعد عبدالکریم بن ابی بکر السمعانی المروزی

اُس وقت کی دنیا میں جہاں کہیں بڑے علماء تھے، سمعانی وہیں گئے اور پھر مجتہد زمانہ اور امامِ وقت اور تاج الاسلام کہلائے۔ ابنِ خلکان کا بیان ہے کہ سمعانی نے کوئی چار ہزار شیوخ سے علم پڑھا تھا۔ اور ملاقات کی تھی۔ ۵۶۲ھ میں انتقال فرمایا۔

بہت سی کتابیں لکھیں جن میں "کتاب الانساب" اور "تاریخ مرو" بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے تاریخِ بغداد کی "تذییل" بھی مرتب کی تھی۔

ابن الصبّاغ۔ ابو نصر عبدالسید بن محمد المعروف بابن الصبّاغ

اپنے زمانہ میں عراقین کے سب سے بڑے فقیہ تھے۔ بہت اونچے مصنف بھی تھے۔ انھوں نے فقہ میں "الشامل" کے عنوان سے ایک بہت مفید کتاب لکھی تھی۔ ان کے علاوہ "تذکرۃ العالم" اور "الطریق السالم" بھی ان کی دو جیّد تصانیف تھیں۔[1]

ابوالمعالی شیذلہ

بڑے فصیح اللسان اور فاضل فقیہ تھے۔ بغداد کے قاضی مقرر ہوئے اور خلقِ خدا کو خوب فیض پہنچایا۔ ۴۹۴ھ میں وفات پائی۔

ابوالحسن الطبری۔ علی بن محمد بن علی الطبری

طبرستان کے رہنے والے تھے۔ مدرسہ نظامیہ کے مہتمم بنے۔ بہت بڑے فقیہ اور بے مثال عالم تھے۔ ۵۰۴ھ میں انتقال فرمایا۔

دار قطنی

بہت بڑے محدّث و فقیہ تھے۔ شافعی المذہب تھے۔

---

(۱) ابنِ خلکان جز ۲، ص ۳۸۵۔۳۸۶

محمد بن عبداللہ مسعودی

مرو کے رہنے والے تھے۔ مختصر المزنی کی شرح لکھی۔ اور خوب نام پایا۔ آپ نے ۴۲۰ھ میں وفات پائی۔

الھروی العبادی

قاضی ابوعاصم محمد بن احمد الھروی العبادی ہرات کے رہنے والے تھے۔ ابی منصور الازدی سے تعلیم پائی اور خوب نام پیدا کیا۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں "ادب القضا" "المبسوط" "المادی الیٰ مذہب العلماء" "الرد علی السمعانی" اور "طبقات الفقہاء" زیادہ ممتاز ہیں۔ ۴۵۸ھ میں انتقال فرمایا۔

ابوعبداللہ، محمد بن احمد الخضری

مرو کے رہنے والے تھے۔ فقہ شافعی کی اشاعت میں بہت کام کیا۔ حافظہ میں اپنی مثال آپ تھے۔ ۳۸۰ھ میں رحلت فرمائی۔[1]

الشاشی۔ ابوبکر محمد بن احمد الشاشی

بہت بڑے فقیہ تھے۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں کتاب "حلیہ العلماء" زیادہ مشہور ہے۔ بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں پڑھایا کرتے تھے۔ ۵۰۷ھ میں انتقال فرمایا۔

الارغیانی۔ ابونصر محمد بن عبداللہ بن احمد الارغیانی

بڑے فقیہ تھے۔ نیشاپور میں تعلیم دیا کرتے تھے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں

متوفی ۵۲۸ ہجری۔[2]

محی الدین نیشاپوری

استاذ المتاخرین ابوسعد محمد بن یحییٰ، امام غزالی کے شاگردوں میں سے تھے۔ نیشاپور میں

---

(۱) ابن خلکان، جز ۳، ص ۳۵۶ (۲) ایضاً ص ۳۵۸، ۳۵۹

علمائے شافعیہ کے امام سمجھے جاتے۔ بڑے بڑے علماء ان کی خدمت میں بہت دور دور سے آیا کرتے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں کتاب المحیط اور الانتصاف زیادہ مشہور تھیں[1]۔

البروی

ابومنصور محمد بن محمد البروی۔ بڑے ائمہ شافعیین سے تھے۔ فقہ، نظر، علم الکلام میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ ۵۶۷ھ میں انتقال فرمایا[2]۔

ابن الخل۔ ابوالحسن محمد بن مبارک ابن الخل۔

بغداد کے بڑے شافعی فقیہ تھے۔ اصولِ فقہ میں ایک جید کتاب تصنیف کی۔ بہت بڑے مفتی تھے۔ متوفی ۵۵۲ھ[3]۔

محمد بن ابی الحسن۔ ابوالمعالی محمد بن حسن دمشقی

دمشق کے بہت بڑے امام تھے۔ فقہ و ادب میں اپنی مثال آپ تھے۔ دمشق کے قاضی تھے۔ متوفی ۵۹۸ھ۔

السلماسی۔ محمد بن ہبۃ اللہ السلماسی

اپنے زمانہ کے امام تھے۔ ۵۷۴ھ ہجری میں وفات پائی۔

ابومنصور حفدۃ الطوسی

۔ بڑے فقیہ اور اصولی تھے۔ نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ بہت بڑے فقیہ اور واعظ تھے ۵۷۱ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

الخبوشانی

ابوالبرکات محمد بن الموفق الخبوشانی بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۵۱۰ھ۔

الشہرزوری

ابوالفضل محمد بن ابی محمد عبداللہ الشہرزوری بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۵۷۲ھ۔

---

(۱) ابن خلکان جزء ۳، ص ۳۶۲ (۲) ایضاً ص ۳۷۰ تا ۳۷۲ (۳) ایضاً جزء ۳، ص ۳۸۴، ۳۸۵

ابوحامد محی الدین الشہرزوری

قاضی دمشق، بڑے فقیہ تھے۔ ۵۸۶ھ میں انتقال فرمایا۔

ابن الخطیب ابوعبداللہ محمد بن عمر الطبرستانی

فرید عصر تھے۔ علم الکلام اور معقولات میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔[1]

ابوحامد محمد بن ابراہیم

جاجرمی کے رہنے والے تھے۔ نیشاپور میں سکونت اختیار کر لی۔ فقہ میں کتاب الکفایہ تصنیف کی۔ متوفی ۶۱۰ھ۔

ابن الصلاح۔ ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن

تفسیر وحدیث وفقہ میں اپنی مثال آپ تھے۔ العادل بن ایوب ان کا بہت احترام کرتے۔ انھیں دارالحدیث کا مہتمم بنایا تھا۔ متوفی ۶۱۶ھ۔

ابن عساکر

مؤرخین میں ان کا مفصل ذکر ہوگا۔ شافعی المذہب تھے۔ اور فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز درجہ رکھتے تھے۔[2]

ابواسحٰق ابراہیم بن منصور العراقی

بڑے مصنف وفقیہ تھے۔ المہذّب کی شرح دس جلدوں میں لکھی۔ بغداد میں فیضِ عام کیا پھر مصر پہنچے اور جامع مصر کے خطیب بنے۔ متوفی ۵۹۳ھ۔[3]

الاصبہانی

ابوالفتوح اسعد بن ابی الفضائل محمود بن خلف۔ الاصبہانی بڑے فقہا وفضلا میں سے تھے۔ ۶۰۰ھ میں انتقال فرمایا۔

---

(۱) ابن خلکان جز ۳، ص ۳۸۴، ۳۸۵ (۲) ایضاً جز ۲، ص ۴۷۱ (۳) ایضاً جز اول ص ۱۳

النجاری

ابوالسعادات اسعد بن یحییٰ، النجاری بڑے فقیہ و شاعر تھے۔ متوفی ۶۲۰ھ[1]۔

ابن الابیشی

ابوعبداللہ محمد بن ابی المعالی۔ بڑے مجتہد اور صاحبِ فضل و علم تھے۔ متوفی ۵۸۵ھ[2]۔

الطریثیثی

ابوالمعالی مسعود بن محمد النیشاپوری، نیشاپور و مرو میں تعلیم پائی۔ اور اس درجہ کمال حاصل کیا کہ مدرسہ نظامیہ نیشاپور میں ابن الجوینی کی جگہ لی پھر حلب تشریف لے گئے۔ اور نورالدین محمود اور اسدالدین شیرکوہ کے بنائے ہوئے مدرسوں میں درس دیا۔ پھر دمشق کے زاویہ غربیہ میں مسندِ علم بچھائی۔ فقہ میں "الہادی" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ سلطان صلاح الدین کے لیے بھی ایک کتاب لکھی۔ متوفی ۵۷۸ھ[3]۔

ابوالفتح کمال الدین

ابوالفتح موسیٰ بن ابی الفضل یونس۔ اصولِ فقہ، اصولِ دین اور دوسرے علوم میں بے مثال عالم تھے۔ ان کے زمانہ کے فقہا اور علما ان کو اپنا مرجع قرار دیتے تھے۔ علمِ ریاضی میں بھی کمال پایا تھا۔ ابن خلکان نے انھیں غیر معمولی شخصیت قرار دیا ہے۔ آپ نے ۶۳۹ھ میں انتقال فرمایا[4]۔

ان بزرگ فقہائے شافعیہ کے علاوہ اور بھی بہت سے شافعی علماء نے چھٹی صدی ہجری تک بہت نام پایا۔

صاحبِ طبقات الشافعیہ نے ان بزرگوں کا ذکر کیا ہے۔ مگر ہم نے طوالت کے خوف سے ان کا ذکر حذف کر دیا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ چھٹی صدی ہجری تک بنو عباس، آلِ بویہ، سلجوقیوں اور ایوبیوں کے

---

(۱) ابن خلکان جز اوّل ص ۱۰۰ (۲) ایضاً جز ۴ ص ۲۳۲ (۳) ایضاً ص ۲۰۳ (۴) ایضاً ص ۲۹۶، ۲۹۷

زمانۂ اقتدار میں علمی مسند ان ہی شافعی ائمہ وعلماء کے قبضہ میں رہی۔ حتیٰ کہ نیشاپور، بغداد، حلب، دمشق اور قاہرہ کی بڑی تعلیم گاہیں ان ہی کے زیر سایہ چلیں۔ اور انتہا تو یہ ہے کہ امام غزالی۔ امام ابو جعفر طبری، مسعودی، ابن اثیر، اور خطیب بغدادی جیسے بڑے مؤرخ و فضلا شافعی المذہب تھے اور یہ محض اس لیے تھے کہ امام شافعی قیاس پر ہر حال میں حدیث کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ غور و فکر اور فقہ کے قائل تھے، لیکن اس وقت جب کسی مسئلہ میں حدیث ان کی راہنمائی نہ کرتی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ طریقِ کار یا اصول علمائے حدیث کے نزدیک بہت پسندیدہ تھا۔ اس لیے ان میں سے اکثر نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اپنا پیشوا مان لیا۔

شاہد حسین رزاقی

حاصلِ مطالعہ

امام ابن تیمیہ نے متعدد اہم مسائل پر جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ آج بھی غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر سیاسی مفکروں میں شدید اختلاف رہا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس موضوع پر اسلامی نقطۂ نظر سے "خلاف الامہ" میں اظہارِ خیال کیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

اللہ تعالٰی نے تمام پیغمبروں کی معرفت اپنے تمام بندوں کو یہ پیغام دیا ہے کہ وہ استقامت کے ساتھ دین کی پابندی کریں اور اس میں تفرقہ اور اختلاف نہ ڈالیں۔ لیکن واقعتہً ہر ایک پیغمبر کی امت نے فرقہ بندی کی اور ایک دوسرے سے اختلاف کر کے دینی وحدت کو نقصان پہنچایا جس سے دین کا مقصد یعنے امت کی ہیئتِ اجتماعیہ اور اس کا اتحاد اور الفتِ باہمی زائل ہو گئی۔ یہاں تک کہ جب عالمگیر مذہب یعنے دینِ اسلام کا ظہور ہوا جو دنیا میں اللہ تعالٰی کا آخری پیغام ہے تو اس میں اللہ تعالٰی نے فرقہ بندی، باہمی اختلاف اور ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنے سے نہایت سختی کے ساتھ منع کیا۔ دین کی پابندی اور اتحاد و اتفاق کی تاکید کی اور خاتم النبیین صلے اللہ علیہ وسلم سے اس طرح خطاب فرمایا کہ:

"بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں تفرقہ ڈالا اور فرقہ بندی کی تمہیں ان سے کچھ سروکار نہیں۔"

بایں ہمہ یہ امتِ مرحومہ بھی اس فتنہ سے محفوظ نہیں رہی اور اس نے بھی دوسری قوموں کی طرح باہم اختلاف کیا۔ اس حالت میں اہلِ حق نے جو اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ تھامے ہوئے تھے امت کو اتحاد و اتفاق کی دعوت دی اور نزاع و اختلاف سے منع کیا۔

امتِ مرحومہ میں تفرق و انتشار کا پیدا ہونا اجماعِ امت، باہمی الفت اور استحکامِ ملت کے

خلاف ہے۔ ان اختلافات کی وجہ سے مسلمان بعض کو نہایت مبغوض اور بعض کو نہایت محبوب سمجھنے لگے ہیں۔ ایک دوسرے کو لعن طعن کا نشانہ بناتے ہیں جس سے بعض اوقات ہاتھا پائی اور جنگ و جدال تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالےٰ اور اس کے رسولؐ نے نہایت سختی کے ساتھ ان باتوں سے منع کیا ہے اور اجتماعِ امت، باہمی الفت اور اتحاد و اتفاق ایسی خوبیاں ہیں جن کو اللہ اور اس کا رسولؐ سب سے زیادہ پسند فرماتے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ حکم ہے کہ:

"اے مومنو! تم سب کے سب اللہ تعالےٰ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور پراگندگی اختیار نہ کرو"

آگے چل کر اللہ تعالےٰ یہ بھی ارشاد فرماتا ہے کہ:

"تم ان لوگوں کی طرح مت بنو جنھوں نے ہماری طرف سے واضح احکام پہنچ جانے پر بھی تفرق و اختلاف کیا۔ ان لوگوں کے لیے اس دن بڑا عذاب ہوگا جب کہ کئی لوگوں کے چہرے روشن ہوں گے اور کئی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے۔"

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت میں اتحاد و اتفاق برقرار رکھنے والوں کے چہرے روشن ہوں گے۔ اور جو لوگ اس اتحاد و اتفاق سے منحرف ہو کر تفرق و انتشار پیدا کریں گے ان کے چہرے سیاہ ہوں گے۔

ملت کی بقا و استحکام کے لیے اتحاد و اتفاق اس قدر اہم ہے کہ اللہ تعالےٰ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہنا اور آپس میں تفرق و اختلاف سے احتراز کرتے ہوئے اتحاد و اتفاق قائم رکھنا اسلام کا ایک عظیم ترین اصول قرار دیا گیا ہے اور اللہ تعالےٰ نے کلام مجید میں نہایت تاکید کے ساتھ اس کا حکم دیا ہے۔ اہل کتاب یا اور جس کسی نے بھی اتحاد کے اصل الاصول کو ترک کیا تھا اس کی کلام پاک میں نہایت مذمت کی گئی ہے اور آنحضرت صلعم نے بھی اتحاد کی خوبیوں اور اختلاف کی برائیوں کے پیش نظر یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ اکیلے آدمی کو شیطان آ دبوچتا ہے اور اگر دو متحد ہوں تو ان سے دور رہتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر آنحضرت صلعم نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ:

"تم پر مسلمانوں کی جماعت کا ساتھ دینا لازم ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کی تائید اور نصرت کا ہاتھ

جماعت پر رہتا ہے۔"

ملت میں اتحاد و اتفاق اور باہمی تعلقات کا خوشگوار ہونا ملت کی بقا و استحکام کے لیے لازمی ہے۔ اور اتحاد و اتفاق کی اسی اہمیت کے پیشِ نظر آنحضرت صلعم نے اتحاد و اتفاق اور باہمی تعلقات کی خوشگواری کو دین کے بعض بنیادی ارکان پر بھی ترجیح دی ہے۔ چنانچہ آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ باہمی تعلقات کا درست کرنا ایک ایسی شے ہے جس کا درجہ نماز، روزہ، خیرات اور امرِ معروف سے بہت بڑھ کر ہے۔ کیونکہ آپس کا فساد دین کی جڑیں کاٹ ڈالتا ہے۔

اہلِ نجات اور اہلِ عذاب کا امتیاز سنّت اور جماعت کے اتباع اور عدمِ اتباع پر منحصر ہے اور جماعت کا اجماع اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہؐ کے بعد اسی کا درجہ ہے۔ اور آنحضرت صلعم نے بھی مسلمانوں کی جماعت کو جنّتی اور اس سے کٹنے والوں کو دوزخی قرار دیا ہے۔ چنانچہ آپؐ کے ارشاد کے مطابق کوئی فرقہ نہیں بلکہ مسلمانوں کی جماعت نجات پانے والی جماعت ہے اور اس جماعت پر اللہ تعالےٰ کا ہاتھ رہتا ہے۔

کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں تفریق و انتشار کی مذمت اس قدر شدّت کے ساتھ اس لیے فرمائی گئی ہے کہ اس سے ملّت کا استحکام اور اتحاد باہمی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کا ایک بہت بڑا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس اختلاف کی وجہ سے اسلام کے ایسے بنیادی اہم اور مسلّمہ اصولوں کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے یا ان سے انحراف کیا جانے لگتا ہے جن پر نہ صرف تمام مسلمان متفق ہیں بلکہ تمام مذاہب و ادیان بھی ان کی اہمیت کے بارے میں متفق الکلمہ ہیں۔ چنانچہ اختلاف نہ صرف انفرادی گمراہی کا ذریعہ ہوتا ہے بلکہ وہ فتنہ و فساد کی راہیں بھی کھول دیتا ہے جو اسلام کے بنیادی مقاصد کے مغائر ہے۔ اسی بنا پر مسلمانوں کو اللہ تعالےٰ کا یہ حکم ہے کہ:

"اللہ تعالےٰ سے ڈرو اور آپس کے تعلقات کی اصلاح کرو۔ بے شک مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں اس لیے اپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کرو۔"

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف ہوتا ہے وہ سنت اور اجماع کی پابندی سے دور ہو سکتا

ہے اور ان دونوں کا ثبوت کلام پاک میں موجود ہے۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام اور اس کے بھیجے ہوئے رسولؐ کا اتباع کریں گے وہ سنت کے تابع ہوں گے اور جو مسلمان باہم مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑیں گے اور رشتۂ اتحاد کو ہاتھ سے نہیں دیں گے وہ ہدایت پانے والی جماعت ہوں گے۔ اور جماعت کے فیصلہ کی پابندی اختلاف کی راہیں بند کر کے باہمی اتحاد کو قوی تر کرے گی۔

جماعت کا ساتھ دینا اور رشتۂ اتحاد کو مضبوطی سے تھامے رہنا اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور جماعت کی پیروی مسلمانوں کے لیے ضروری قرار دی گئی ہے۔ جماعت کی پیروی اس قدر اہم اصول ہے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ کے بعد تیسری چیز جس کا اتباع کرنا لازم ہے وہ امتِ مرحومہ کا اجماع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ ہے کہ وہ امتِ مرحومہ کو گمراہی پر متفق ہونے سے بچائے رکھے گا۔

جماعت سے اجتہادی غلطی ہو سکتی ہے اور اللہ تعالیٰ ان غلطیوں پر عمل کرنے والوں کو معاف بھی فرمادے گا۔ لیکن جماعت دیدہ و دانستہ نہ تو غلطی کر سکتی ہے اور نہ جھوٹ پر متفق ہو سکتی ہے۔ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے اور آنحضرت صلعم کا یہ ارشاد ہے کہ امتِ مسلمہ کی اکثریت گمراہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ کی رحمت اس کے شاملِ حال رہتی ہے۔ امتِ مسلمہ پر اس بات کو فرض ٹھیرایا گیا ہے کہ وہ اپنے دین اور اس کے احکام و عقائد کی تبلیغ اور پابندی کرے۔ جو امت حق پرست اور صداقت شعار ہے اور جو دین کی پابندی کو فرض سمجھتی ہے وہ جھوٹ پر متفق نہیں ہو سکتی۔

جماعت کے فیصلہ کی پیروی اجتماعی تنظیم اور اتحاد و اتفاق کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے اور فتنہ و فساد سے محفوظ رہنے کی یہی راہ ہے۔ اس لیے اسلام نے اجماع کو اس قدر اہمیت دی ہے اور اجماع کے فیصلہ کی تعمیل اور جماعت کی پیروی لازم ہے۔ جماعت کا ساتھ دینے کے اصول کو اس حد تک اہمیت حاصل ہے کہ جماعت سے کٹ جانے والے شخص کو آنحضرت صلعم

نے ایسا شخص قرار دیا ہے جو اسلام سے خارج ہو جائے۔ چنانچہ مسلمانوں کو ناگوار اور ناپسند باتوں کو بھی برداشت کر کے جماعت کا ساتھ دینے کا حکم ہے اور اگر امیر میں بھی کوئی بات ناپسند ہو تو اس کی بنا پر جماعت سے علاحدہ ہونے کے بجائے صبر کرنے اور جماعت سے وابستہ رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ جماعت میں اتحاد و اتفاق اور باہمی ربط کو برقرار رکھنے کے لیے آنحضرت صلعم نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ:

"جو شخص مسلمانوں کے امیر میں کوئی ایسی بات مشاہدہ کرے جس کو وہ ناپسند کرتا ہے تو اس کو صبر کرنا چاہیے۔ کیونکہ جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت بھی دور ہو جائے تو بیشک اس کے معنے یہ ہیں کہ اس نے اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار دیا۔

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ طلوعِ اسلام۔لاہور۔ اگست ۱۹۶۱ء

مغربی افریقہ عہدِ اسلامی میں	ثروت خاں صاحب
القرآن العظیم	غلام احمد پرویز صاحب

۲۔ ترجمان القرآن ۔ لاہور۔ اگست ۱۹۶۱ء

مطلق العنان اقتدار کے تحت محدود مذہبی مناصب	نعیم صدیقی صاحب
اسلام کا بین الاقوامی قانون	ڈاکٹر عبدالغنی حسن مترجمہ خلیل حامدی

۳۔ نوائے ادب ۔ بمبئی ۔ جولائی ۱۹۶۱ء

رباعیاتِ امجد	پروفیسر امین چند شرما
اٹھارہویں صدی کے انگریزی ڈراموں میں اردو گانوں اور الفاظ کا استعمال	ڈاکٹر اے۔ اے نامی
مثنوی مرأۃ الحشر	محمد سخاوت مرزا صاحب
اردو نظم اور ہیئت	سیدہ جعفر صاحبہ

۴۔ الفرقان ۔ لکھنو۔ اگست ۱۹۶۱ء

ہندوستان کی تہذیب و تمدن پر مسلمانوں کے اثرات	مولانا ابوالحسن علی ندوی

۵۔ برہان۔ دہلی۔ اگست ۱۹۶۱ء

ہندوستان کے متعلق جاحظ کے اجمالی معلومات کا تفصیلی مطالعہ	ڈاکٹر ابونصر خالدی
حسرت موہانی	عابد رضا صاحب بیدار
حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط	ڈاکٹر خورشید احمد فارق

۶۔ جامعہ۔ دہلی۔ اگست ۱۹۶۱ء

عہدِ عباسی کی معاشرت کے روشن اور تاریک پہلو	قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی
تاریخ کا مطالعہ	عمر الٰہی صاحب

۷۔ البلاغ ۔ بمبئی۔ جولائی ۱۹۶۱ء

امام بخاری	مولانا حبیب الرحمان خیرآبادی
قوموں کے زوال کی کہانی	عبد الحمید صدیقی صاحب

۸۔ ادیب ۔ علی گڈھ۔ جولائی ۱۹۶۱ء

اردو ادب آزاد ہندوستان میں	پنڈت گوپی ناتھ امن
مثنوی سحر البیان	آفاق احمد صاحب

۹۔ وائس آف اسلام (انگریزی)، کراچی۔ اگست ۱۹۶۱ء

اقبال اور قومیت	ظفر اسحاق صاحب انصاری
اسلامی مملکت عہدِ عباسیہ میں	ڈاکٹر امیر حسن صدیقی
ابن تیمیہ اور اسلامی معاشیات	الیاس احمد صاحب
مساجد اور معاشرتی ترقی کے منصوبے	عبد الغنی صدیقی صاحب

دُور افتادہ وادی
گلگت
گلگت کی دُور اُفتادہ وادی، پاکستان کے ان دلکش اور خوش منظر مقامات میں ہے
جن کے نظارے کی سیاح حسرت کرتے ہیں۔ اس کی آغوش میں چشمے، ندیاں، سبزہ زار
اور اس کے اطراف، سر بفلک پہاڑ اس طرح واقع ہیں جیسے ہیروں کے درمیان
زمردیں نگینہ۔ قدیم زمانے سے گلگت ایک اہم تجارتی شاہراہ ہے جہاں کئی
مملکتوں کی سرحدیں ملتی ہیں۔
گلگت کے چھوٹے سے شہر میں بھی ڈاک خانے کے سیونگ بنک
کا انتظام موجود ہے جس سے یہاں کے باشندے فائدہ اٹھا رہے ہیں!
ڈاک خانے کے ۷ ہزار ۵ سو سے زائد دفاتر میں بچت کھاتہ
کھولنے کا انتظام موجود ہے، جو ملک کے کونے کونے میں پھیلے ہوئے ہیں۔
PASS BOOK
آپ پاکستان میں جہاں کہیں بھی جائیں
ڈاک خانے کا سیونگ بینک
آپ کی خدمت کے لئے موجود ہے
منافع ۲½ فیصدی سے ۳½ فیصدی تک، انکم ٹیکس معاف

Regd. No. L 6033 SEPTEMBER 1961 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ENGLISH PUBLICATIONS OF

THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs 12 (in press)

ISLAM & COMMUNISM
By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI
By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS
By Dr Khalifa Abdul Hakim
Re 0 75

MOHAMMAD THE EDUCATOR
By Rodert L Gulick

Rs 4 25
(In press)

QUR'ANIC ETHICS

By B A Dar
Rs 2 50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY
By M Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM
By M Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY
By M Mazheruddin Siddiqi
Rs 1 75

FALLACY OF MARXISM
By Dr Mohammad Rafiuddin
Rs. 1 25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B A. Dar
Rs. 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2 50

IN PRESS (1) *Pilgrimage of Eternity*, English translation, by Principal Mahmud Ahmad, of Iqbal's Javed Nama

(2) *Key to the Door* by Capt. Tariq Safina Pearce

The Secretary

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

ثقافت

اکتوبر ۱۹۶۱ء

ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ ۔ لاہور

ثقافت

اکتوبر سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۱۰ شمارہ ۴

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع ناشر
پروفیسر ایم - ایم - شریف

مطبوعہ
استقلال پریس لاہور

مقامِ اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

تأثرات

اسلام سے پہلے عیسائی دنیا کا کیا حال تھا، اور کس طرح ان کے علماء اور عوام الٰہیات کے لاطائل مسائل میں الجھے ہوئے تھے اس کا ایک دلچسپ نقشہ ایک راہب مصنف نے یوں کھینچا ہے کہ:

روم کے چاروں طرف بازاروں اور گلیوں میں بحث و مناظرہ کا بازار گرم تھا۔ اگر آپ نے کسی دکاندار سے کپڑا طلب کیا تو وہ یہ پوچھ لینا ضروری سمجھتا تھا کہ صاحب یہ تو بتایئے کہ اگر مسیح قدیم ہے تو تنہا خدا کائنات کا خالق کیونکر ہوا۔ اگر آپ صراف کے ہاں پہنچے اور آپ نے چاندی اور سونے کی خرید و فروخت کا ارادہ ظاہر کیا تو صراف اس مطالبہ سے کہیں زیادہ اس سوال کو اہم سمجھتا تھا کہ مسیح میں الوہیت کا عنصر قوی تھا یا جسمانیت کا۔ بحث و جدل کے اس ذوق نے اس درجہ لوگوں کے ذہنوں پر قبضہ پا رکھا تھا کہ قوم کا کوئی طبقہ بھی اس سے مستثنےٰ نہیں تھا حتےٰ کہ اگر آپ نے نانبائی سے روٹی مانگ لی۔ اور غلام سے یہ پوچھ لیا کہ نہانے کا پانی گرم ہے یا نہیں تو جواب سے قبل وہ آپ سے اس چیز کے بارے میں اطمینان حاصل کر لینا ضروری سمجھتا تھا کہ حضرت مریم کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ کیا وہ بھی صفتِ الوہیت سے اپنے بیٹے کی طرح متصف تھیں یا نہیں تھیں؟

کم و بیش یہی حالت آج مسلمان علماء اور عوام کی ہے۔ آج جب کہ ساری دنیائے انسانیت کے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ہولناکیوں کو کیونکر روکا جائے اور خدا وندانِ اقتدار کی چیرہ دستیوں سے تہذیب و ترقی کے اعلیٰ ورثہ کو کیونکر محفوظ رکھا جائے، ہمارے ہاں کے عوام اور علماء نہایت سنجیدگی سے علمِ غیب اور بشریت پر بحثیں کر رہے ہیں۔ آج جب کہ تمام پرانی بنیادی قدریں تیزی سے بدل رہی ہیں اور اخلاق و عقائد کی دنیا تہ و بالا ہو رہی ہے ہمارے علماء اور عوام نہایت نیک نیتی سے اس بحث و پیکار میں مصروف ہیں کہ یا رسول اللہ کہنا جائز ہے یا نہیں۔ اسی طرح آج جبکہ

انسانی عظمت نے ستاروں پر کمندیں پھینکی ہیں اور چاند تک رسائی حاصل کرنے میں مصروف ہے ہمارے عوام اور علماء ہنوز اس سوال کے جواب سے عہدہ برآ نہیں ہو پائے کہ اسلام کی حدود کیا ہیں ؟ اور کون فرقہ ۔ دائرۂ اسلام میں داخل ہے اور کون داخل نہیں ہے۔

ہمارے علماء کو کون بتائے کہ یہ دور بحث و مناظرہ کا دور نہیں ہے۔ اور ان کی فضیلت علمی کا یہ مصرف ہرگز حقیقی اور لائق فخر نہیں ہے کہ وہ اس طرح کے بے کار جھگڑوں میں اپنی عزیز صلاحیتوں کو ضائع کریں اور عوام میں اختلاف و مخاصمت کے بیج بوئیں۔ آج بہت سے اہم کام ہیں جو ان کی مخصوص توجہ کے متقاضی ہیں۔ مثلاً ان کے کرنے کے موٹے موٹے کام یہ ہیں کہ یہ اپنے اسلاف کے تہذیبی و علمی کارناموں کو بنا سنوار کر لوگوں کے سامنے پیش کریں۔ اور ان کو آگے بڑھائیں۔ موجودہ علوم و فنون کی روشنی میں اسلامی تصورات کا جائزہ لیں اور ان کی محکمی و استواری کے جملہ پہلوؤں کو اجاگر کر کے اٹھائیں۔ تعمیر ملک و ملت کے تقاضوں سے واقفیت حاصل کریں اور اپنے اثر و نفوذ سے ان کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کریں۔ جہالت کے خلاف علم جہاد بلند کریں۔ اور چند ہی برسوں میں ملک کو تعلیم یافتہ لوگوں کی صف میں لا کھڑا کریں۔ رسم و رواج کی اصلاح کے درپے ہوں اور ان تمام اجتماعی برائیوں کی بیخ کنی کریں کہ جن سے ہمارا معاشرہ بری طرح پریشان ہے۔ غرض کتنے اہم اور اونچے کام ہیں جن میں ان کے تعاون اور رہنمائی کی ضرورت ہے۔ آج قوم کو پیشہ ور واعظوں اور خطیبوں کی احتیاج نہیں۔ اس کو ایسے باخبر اور مخلص کام کرنے والے درکار ہیں جو اس کے مستقبل کو شاندار صورت میں ڈھال سکیں۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

شریعت میں فنون کا دخل

وراثت بلاشبہ ایک خالص شرعی مسئلہ ہے اور اس کا تعلق سراسر ثبوتِ نسب سے ہے۔ اگر وارث و مورث کے درمیان نسبی رشتے میں شبہہ پڑ جائے —— مثلاً یہ دونوں واقعی باپ بیٹا ہیں یا نہیں؟ —— تو اس جھگڑے کو نمٹانے کے لیے کسی ایسے فن سے کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں جو محض تجربی علم ہے؟ مثلاً کیا کسی قیافہ شناس کے فنِ قیافہ پر شرعی تقسیمِ وراثت کا دارو مدار رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک اہم سوال ہے اس کا جواب نواب سید صدیق حسن خاں کی زبان سے سنیے جو اپنی مشہور کتاب "ابجد العلوم" ص ۵۸۷ میں لکھتے ہیں:

اقول وقد اعتبر القیافۃ الشارع ایضاً فی بعض الاحکام کما ورد فی الصحیح من حدیث مجزز الاسلمی انہ دخل فرای اسامہ بن زید و زیدا وعلیھما قطیفۃ قد غطیا رؤسھما وبدت اقدامھما فنظر الیھما مجزز الاسلمی وقال: ان ھذہ الاقدام بعضھا من بعض۔ فسر بذالک النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قال الحافظ ابن حجر رحمہ وجہ ادخال ھذا الحدیث فی کتاب

میں یہ کہتا ہوں کہ شارع نے قیافے کو بعض احکام میں معتبر مانا ہے جیسا کہ مجزز اسلمی والی صحیح روایت میں آیا ہے کہ وہ مدینے میں گئے تو زیدؓ اور ان کے فرزند اسامہؓ کو دیکھا کہ دونوں ایک چادر سے سر ڈھانکے سو رہے ہیں اور دونوں کے پیر کھلے ہوئے ہیں۔ مجزز اسلمی نے ان کے پیروں کو دیکھ کر کہا کہ: یہ پیر ایک دوسرے کا جز ہیں (یعنی ان میں ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہے)۔ آنحضرتؐ یہ سن کر خوش ہوئے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: فرائض و مسائل وراثت، میں اس روایت . . . .

الغرض الرد على من زعم ان القائف لا يعتبر به - فان اعتبر قوله وعمل به لزم منه حصول التوارث بين الملحق والملحق به - انتهى - وقد بسط القول فى ذالك القاضى العلامه محمد بن على الشوكانیؒ فى مولفاته فارجع اليها۔

کو داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو گمان کرتے ہیں کہ قیافہ شناس ناقابلِ اعتبار ہوتا ہے اس لیے اگر اس کی بات مانی جائے اور اس پر عمل کیا جائے تو ملحق (جس کا نسبی الحاق کیا جائے) کے درمیان توارث ضروری ہوگا" — اس مسئلے میں قاضی شوکانی نے بھی اپنے مؤلفات میں کافی بحث کی ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحب حافظ ابن حجر اور شاید قاضی شوکانی بھی اس فنِ قیافہ سے کام لے کر ایک شرعی مسئلہ حل کرنے کے حق میں ہیں۔ اور ان کا استدلال یہ ہے کہ حضورؐ کے سامنے مجزز اسلمی نے قیافے سے زیدؓ کو باپ اور اسامہؓ کو بیٹا قرار دیا اور حضورؐ اس سے مسرور ہوئے۔ یہ مسرت اسی بات پر ہو سکتی ہے کہ مجزز کا قیافہ درست نکلا۔ اگر یہ فنِ قیافہ ناقابلِ اعتبار ہوتا تو حضورؐ اس اٹکل پر مسرور ہونے کی بجائے یہ فرما دیتے کہ: اس وقت تو یہ اٹکل درست نکل آیا لیکن خبردار اس پر معاملات یا شرعی مسائل کا دارومدار نہ رکھنا۔

قیافہ ہماری زبان میں اس فن کو کہتے ہیں کہ کسی کی صورت دیکھ کر اس کے کردار کا پتہ چلا لیا جائے۔ لیکن عربی زبان میں یہ لفظ اس سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ وہاں قیافے کے معنی ہیں نشانِ قدم کو پہچاننا۔ ہماری زبان میں قائف (قیافہ شناس) کا صحیح ترجمہ ہے "کھوجی"۔ کہا جاتا ہے کہ عرب میں بنی مدلج اور بنی لہب اس فن میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے۔ آنحضرتؐ اور صدیقِ اکبرؓ جب مکے سے چھپ کر روانہ ہوئے تو اکثر اوقات پورے قدم نہیں رکھتے تھے۔ مزید برآں عامر بن فہیرہ کی بکریوں کے ریوڑ کی مدد سے قدموں کے نشان بھی مٹانے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے باوجود وہاں کے قیاف ڈھونڈتے ڈھونڈتے غارِ ثور کے

وہاں نے پر پہنچ ہی گئے۔ مجزز اسلمی نے اسی علم قیافہ کے مطابق یہ حکم لگا دیا کہ زیدؓ و اسامہؓ پدر و فرزند ہیں۔

یہ فن پاؤں تک ہی محدود نہیں بلکہ اب بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو ناک نقشہ، آواز، ہنسنے، رونے، یا گفتگو کے انداز اور بعض اداؤں کو دیکھ کر قرابت و نسب کا حکم لگا دیتے ہیں۔ مجھے خود اس کا ذاتی تجربہ بھی ہوا ہے۔ ۳۴-۱۹۳۲ء کا ذکر ہے کہ ایک عرب (کیور تھلے ہیں) میرا مہمان ہوا۔ دورانِ گفتگو میں اس نے پوچھا: انت اخو الشاہ محی الدین (کیا تم شاہ محی الدین کے بھائی ہو؟) میں نے کہا: نعم ھو ابن خالتی ولکن کیف عرفت؟ (ہاں وہ میرے خالہ زاد بھائی ہیں لیکن تم نے کیسے پہچانا؟) اس نے جواب دیا: عرفتك بالدم ورایته فی موسم الحج (تمھیں میں نے خون سے پہچان لیا اور انھیں میں نے ایام حج میں دیکھا تھا۔)

بالکل یہی واقعہ ندوۃ العلماء میں پیش آیا۔ مولانا ابوبکر شیث (علی گڑھ یونیورسٹی کے ڈین) ایک دن ایک عرب لڑکے کے ساتھ ندوے میں اپنے بھائیوں (مولانا ابو المعازی علی اعلیٰ اور مولانا ابو الحیا محمد عقیل) سے ملنے آئے۔ یہ دونوں میرے ساتھ پڑھتے تھے۔ مولانا ابوبکر نیچے کھڑے تھے کہ اتفاق سے مولانا علی زینے سے اترتے نظر آئے اس عرب بچے نے انھیں دیکھتے ہی کہا: ھذا اخوك؟ (یہ آپ کا بھائی ہے؟)۔ یہ بہت عجیب بات ہے کہ ان دونوں بھائیوں کی رنگت میں، صورت اور سیرت میں کوئی مشابہت یا مناسبت نہیں۔ اس کے باوجود اس عرب لڑکے نے انھیں فوراً پہچان لیا اور دریافت کرنے پر یہی الفاظ کہے کہ عرفت بالدم (میں نے خون سے پہچان لیا)۔

دراصل یہ ایک وجدانی سا علم ہوتا ہے جس میں مہارت پیدا ہو جاتی ہے اور فراست فوراً ایک حکم لگا دیتی ہے۔ اس کے لیے کوئی منطقی استدلال یا پیمانہ نہیں ہوتا اس قسم کی شناخت میں "جھلک" بہت مدد دیتی ہے جس کے لیے صوبۂ بہار میں ایک

جامع لفظ ہے "جھنک"۔ اور پنجابی زبان میں اسے "جھٹن" کہتے ہیں۔

پامسٹری (فراست الید) بھی اس میں بہت مدد دیتی ہے اور ہاتھ کے نشانوں میں والدین کے فطری رجحانات کی عکاسی موجود ہوتی ہے۔ ایک دوست نے مجھے بتایا کہ بعض اوقات مختلف ہاتھوں کی لکیریں بہت ملتی جلتی بھی ہیں۔ اس صورت میں پاؤں کے نشانات سے مورث کے موروثی رجحانات میں امتیاز ہو جاتا ہے۔

بہرحال یہ ایک فن ہے اور یہ جس قدر ترقی کرتا جائے گا، اسی قدر یہ زیادہ قابلِ اعتماد ہوتا جائے گا۔ اور دینی مسائل (مثلاً توارث) میں اس سے مدد لینے میں کوئی شرعی قباحت نہیں جیسا کہ مذکورۂ بالا احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔

نکتۂ فکریہ

یہاں صرف ایک نکتے پر غور فرمایئے کہ فلکیات کے فن سے طلوعِ ہلال کا فیصلہ کرنے میں کیا شرعی قباحت ہے جب کہ آج یہ فن دو اور دو چار کی طرح ایک صحیح حکم لگا سکتا ہے۔ ایک ہزار سال پہلے ایک ماہرِ فلکیات ٹھیک ٹھیک بتا سکتا ہے کہ فلاں مقام پر اتنے بج کر اتنے منٹ اور اتنے سیکنڈ پر اتنی دیر کے لیے چاند یا سورج میں گہن لگے گا۔ کیا یہ ماہرین اتنا نہیں بتا سکتے کہ کس منطقے میں چاند کب طلوع ہوگا؟ ضرور بتا سکتے ہیں اور بالکل ٹھیک ٹھیک بتا سکتے ہیں۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ فنِ قیافہ سے وراثتِ شرعی کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے مگر علمِ فلکیات سے طلوعِ ہلال کا حکم لگانا مداخلت فی الدین ہو جاتا ہے اگرچہ علمِ فلکیات فنِ قیافہ سے بہت زیادہ مکمل اور یقینی ہے۔

محمد حنیف ندوی

غزالی اور آدابِ معاشرت

کھانے پینے کے مسائل

اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک مذہب کے نصب العین اور مقاصدِ عالیہ کا تعلق ہے، اصل چیز تو یہ ہے کہ انسان دیدارِ الٰہی کی نعمت سے بہرہ مند ہو سکے۔ اور اللہ کے لقاء کا اپنے آپ کو سزاوار ثابت کر سکے۔ لیکن کھانے پینے کے مسائل اور جزئیات کا تعلق چونکہ اس نصب العین کے ساتھ بالواسطہ ہے اس لیے ان کی تفصیلات بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ یہ تعلق کیونکر بالواسطہ اس نصب العین کو قریب تر اور سہل کر دیتا ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ علم و عمل کے بغیر لقاء اور اتصال کی یہ نعمت حاصل ہونے والی نہیں۔ اور علم و عمل کی استواریاں موقوف ہیں اس پر کہ جسم توانا اور تندرست ہو۔ اور یہ توانائی چاہتی ہے کھانے پینے کی ایک مخصوص مقدار اور کیفیت کو۔ لہٰذا عمل و علم کا ایک جزیہ کھانا پینا بھی ہوا۔ اسی حقیقت کی طرف ایک بزرگ نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے:

اَلْاَکْلُ مِنَ الدِّیْنِ۔ — کھانا پینا بھی دین میں داخل ہے۔

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس پر قرآن نے روشنی ڈالی ہے:

کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا — مومنو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو۔

غرض یہ ہے کہ ہمارا کھانا، پینا حیوانات کی طرح آزادانہ نہیں ہے کہ جب چاہیں اور جس طرح چاہیں کھائیں پئیں بلکہ اس پر کچھ پابندیاں اور قیود عائد ہوتی ہیں۔ اور اس کے کچھ آداب و سنن اور طریق

مقرر ہیں اس لیے کہ حیوانات جو کھاتے پیتے ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کی فطرتِ حیوانی کا تقاضا ہے اور ہمارا کھانا پینا علاوہ اس کے اس مقصد کے لیے بھی ہے کہ ہم اطاعتِ الٰہی کے لائق ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کھانے پینے میں ہم شریعت کے قواعد اور اصولوں کو ملحوظ رکھتے ہیں تو اس پر ہمیں اللہ کی طرف سے اجر و صلہ بھی ملتا ہے۔ اگرچہ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے جسمانی تقاضوں کو پورا کیا ہے اور کوئی مذہبی اور دینی خدمت انجام نہیں دی جیسا کہ حدیث میں ہے:

ان الرجل لیوجر حتی فی اللقمۃ التی یرفعھا الی فیہ فی امراتہ۔ — انسان کو اس لقمہ پر بھی اجر ملتا ہے جو وہ اٹھا کے اپنے منہ میں ڈالتا ہے یا اپنی بیوی کے منہ میں ڈالتا ہے۔

کھانے سے پہلے جن آداب اور شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ وہ سات ہیں:

کھانا حلال وطیب اور پاکیزہ ہو

اول: کھانا حلال اور طیب ہو اور ایسے ذرائع سے حاصل نہ کیا گیا ہو جو شرعاً ممنوع ہیں۔ یا جن میں کوئی کراہت پائی جاتی ہے۔ اکلِ حلال کی اہمیت کس درجہ زیادہ ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگا لیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قتلِ نفس سے روکا ہے وہاں اس کا آغاز اس طرح کیا ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ۔ — مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ۔

اس کے بعد فرمایا:

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَکُمْ۔ — اور اپنے درمیان قتل و فساد کی آگ نہ جلاؤ۔

اس کا یہ معنے ہوا کہ حرام خوری قتلِ نفس سے بھی زیادہ مجرمانہ فعل ہے۔

ثانی: ہاتھ دھونے چاہئیں کیونکہ کچھ پتہ نہیں کہ ان سے کیا کیا کام لیا گیا ہے۔ یا کس کس نوع

---

(۱) بخاری

کیا الاشتوں سے یہ آلودہ ہو۔ لہٰذا پاکیزگی اور نظافت کا یہ تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے طہارت کی طرف سے اطمینان حاصل کر لیا جائے۔ آں حضرتؐ کا ارشادِ گرامی ہے :

الوضوء قبل الطعام ینفی الفقر	کھانے پینے سے پہلے ہاتھ دھولینا فقر و افلاس کو دور
وبعد ینفی اللمم۔	کرتا ہے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھو لینے سے جنون کا عارضہ لاحق نہیں ہوتا۔

ثالث : دسترخوان بجائے منبر اور چوکی کے زمین پر بچھایا جائے ۔ حضرت انس بن مالک کا کہنا ہے :

ما اکل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	آں حضرتؐ نے نہ تو کبھی چوکی پر رکھ کر کھانا تناول فرمایا
علی خوان ولا فی سکرجۃ	اور نہ تھال میں سجا کر۔

اس انداز کو آں حضرتؐ نے اس لیے پسند فرمایا کہ اس میں تواضع کی جھلک پائی جاتی ہے۔ کھانے کے سلسلہ میں آں حضرتؐ کے بعد کن چیزوں میں تغیر پیدا ہوا۔ اس کو ایک صاحب نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

اربع احدثت بعد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ	آں حضرتؐ کے بعد چار بدعات ظہور پذیر ہوئیں کھانے
علیہ وسلم، الموائد والمناخل والاشنان والشبع	کی چوکیاں، چھلنی، اشنان اور بھر پیٹ کھانا۔

تاریخی نقطۂ نظر سے تو ان چاروں کا بدعات ہونا صحیح ہے لیکن کیا یہ شرعاً بھی بدعات ہیں؟ یہ مسئلہ قدرے توضیح کا متقاضی ہے ۔ جہاں تک چوکی پر کھانا رکھ کر کھانے کا تعلق ہے ۔ سوچنے پر بھی اس میں کوئی دینی قباحت ہمیں معلوم نہیں ہوتی ۔ کیونکہ اس کا مقصد تو صرف اسی قدر ہے کہ کھانا سطح زمین سے ذرا اونچا ہو جائے تاکہ کھانے میں آسانی رہے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ آں حضرتؐ کے زمانہ میں میز یا چوکیوں کا رواج نہ تھا۔ مگر اس کے یہ معنے نہیں کہ یہ بدعت یا بُرائی ہے ۔ اس لیے کہ بدعت کا اطلاق ہر کام

---

(۱) مسند الشہاب

پر نہیں ہونا چاہیے دعا ہی ہو۔ بلکہ ایسے نئے کاموں کو بدعت سے تعبیر کریں گے جن میں کسی سنتِ ثابتہ کی مخالفت پائی جائے۔ جس سے یا کسی امرِ شرعی کا رفع لازم آئے۔ جب کہ اس کا باقی رکھنا ضروری ہو۔

ہر نئی اور محدث شے بدعت نہیں

ہمارے نزدیک تو محدثات امور میں فی نفسہٖ کوئی برائی نہیں۔ یہی نہیں بلکہ کبھی کبھی تو حالات کی تبدیلیوں سے یہ محدثات ضروری اور واجب ہو جاتے ہیں۔ چوکی یا میز پہ کھانا کھانے میں اس چیز کا البتہ خیال رہنا چاہیے کہ اس سے مقصود تیسیر اور آسانی ہے۔ تکبیر اور غرور یا شان و شکوہ کا اظہار نہیں۔

اشنان یا صابون ایسی چیزوں کے استعمال میں جس سے ہاتھ بالکل صاف ہو جاتے ہیں۔ اور ہر نوع کی آلائش دور ہو جاتی ہے، نہ صرف یہ کہ کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا احسان ہے۔ کیونکہ جس قدر ان کے استعمال سے صفائی ستھرائی حاصل ہو سکتی ہے وہ خالی پانی ڈال دینے یا بہا دینے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور آں حضرتؐ کے زمانے میں ان چیزوں کا رواج نہیں تھا۔ تو کسی دینی یا شرعی قباحت کے پیشِ نظر نہیں تھا۔ بلکہ اس کے دوسرے کئی اسباب تھے۔ مثلاً یہ کہ لوگ اس کے عادی نہ تھے۔ یا ان کو یہ چیزیں میسر نہ تھیں۔ اور یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان کے سامنے اس سے بھی زیادہ اہم اور توجہ طلب امور تھے کہ جن کی انجام دہی میں یہ ان چھوٹی چھوٹی باتوں کا خیال نہیں رکھ پاتے۔

چھلنی کو بھی اسی پر خیال کیجیے۔ اس کے استعمال میں بھی قطعاً کوئی قباحت نہیں۔ یہ بھی از قبیلِ مباحات ہے۔ بشرطیکہ اس سے تنعم مفرط کے داعیات نہ ابھرتے ہوں۔ اور غرض صرف چوکر کو آٹے سے الگ کرنا ہو۔ ہاں بھر پیٹ کھانا ضرور مفاسد کا حامل ہے۔ اس سے طرح طرح کی بیماریاں جسم میں پیدا ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شہوات و جذبات میں تحریک و تہیج پیدا کرتا ہے۔

بیٹھنے کا انداز

رابع: کھانے سے پہلے بیٹھنے کا آسان اور عمدہ سا انداز اختیار کرے۔ اور پھر اس پہ قائم رہے۔

آں حضرتؐ کا معمول یہ تھا کہ آپؐ کبھی تو اُکڑوں بیٹھ کر کھانا نوش فرماتے ۔ اور کبھی یک زانو ہو کر۔ اور بہرحال ایسی وضع اور انداز ہرگز اختیار نہ کرے کہ جس میں کبر و غرور کے آثار پائے جائیں ۔ چنانچہ آپؐ کا ارشاد ہے:

انما انا عبدٌ اٰکل کما	میں تو اللہ کا ایک غلام ہوں ۔ اس لیے اسی طرح کھاتا ہوں
یاکل العبد و اجلس کما	جس طرح کہ ایک غلام کھاتا ہے ۔ اور اسی طرح بیٹھتا ہوں
یجلس العبد ۔	جس طرح ایک غلام بیٹھتا ہے ۔

ٹیک لگا کر کھانا پینا ممنوع ہے اور معدہ کے لیے مضر بھی ہے ۔ ہاں اگر نقل کی قسم کی کوئی چیز ہو تو لیٹے لیٹے بھی اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔

کھانے کا مقصد

خامس: کھانے کا مقصد یہ قرار دے کہ اس طرح جسم میں جو قوت پیدا ہو گی اس کو اطاعتِ الٰہی میں صرف کروں گا۔ تلذذ و تنعم کو نصب العین نہ قرار دے ۔ اہلِ حق کا یہی وتیرہ رہا ہے ۔ ابراہیم بن شعبان نے اسی بنا پر کہا ہے :

منذ ثمانین سنة ما اکلت	اسی برس سے میرا یہ معمول ہے کہ خواہشاتِ جسم کو پورا
شیئًا لشھوتی	کرنے کے لیے کھانا نہیں کھایا۔

لیکن یہ غرض اس وقت پوری ہوتی ہے جب انسان اس کے ساتھ ساتھ تقلیلِ غذا کا بھی عادی ہو کیونکہ بھر پیٹ کھانا کھانے سے عبادت میں وہ ذوق و نشاط پیدا نہیں ہو پاتا جو ہونا چاہیے۔ یہی مطلب ہے اس حدیث کا:

ما ملاء اٰدمی وعاءً شرًا	ابن آدم بطن کے فراغوں کو جو پُر کرتا ہے تو اس سے بڑھ
من بطنه حسب ابن اٰدم لقیمات	کر اور کوئی شر نہیں ۔ اسے تو چند لقموں پر ہی قناعت
یقمن صلبه فان لم یفعل فثلث	کرنا چاہیے جو اس کی پشت کو سیدھا رکھنے میں مدد دیں

---

(۱) ترمذی

طعام وثلث شراب وثلث لنفس۔ (۱)

اور اگر اتنا نہ کرسکے تو پھر ایک تہائی حصہ کھانے کے لیے اور ایک تہائی سانس لینے کے لیے رہنے دے۔

اور یہ اس وقت ہو پائے گا جب شدید بھوک سے پہلے انسان کھانے کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے۔ اور پھر ابھی سیر نہ ہوا ہو اور دسترخوان بڑھائے۔ تقلیلِ غذا سے قناعت پیدا ہوگی۔ اور طبیعت عبادت کے لیے طیار اور ہلکی پھلکی رہے گی۔ علاوہ ازیں اس کا بہت بڑا طبی فائدہ یہ ہے کہ انشاء اللہ اس کے بعد طبیب و معالج کی منت کشی کی بہت کم ضرورت رہے گی۔

تکلفات سے پرہیز

سادس: ماحضر پر اکتفا کرے اور تکلفات و تنعمات کا منتظر نہ ہو۔ حتےٰ کہ سرکہ اور چٹنی تک کی پروا نہ کرے۔ کیونکہ کھانے کی جو مقدار اور نوعیت بھی جسم میں فی الجملہ قوت پیدا کرتی ہے اور انسان کو عبادت و طاعت کے قابل بنا دیتی ہے وہی بہت ہے۔ بلکہ ایسی غذا بجائے خود ایک خیر ہے کہ جس کی تحقیر جائز نہیں۔ یہی سبب ہے اگر کھانا موجود ہو اور نماز کا وقت بھی ہو گیا ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ پہلے کھانا کھائے پھر نماز پڑھے بشرطیکہ نماز کے وقت میں گنجائش اور وسعت پائی جاتی ہو۔ حدیث میں ہے:

اذا حضر العشاء والعشاء فابد ذا بالعشاء۔

جب عشاء کا وقت ہو جائے اور عشاء کا کھانا بھی موجود ہو تو پہلے کھانا کھالو۔

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس رخصت سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ یعنے بارہا ایسا ہوا کہ قرأت کی آواز ان کے کانوں میں پہنچی اور وہ نماز کے لیے اٹھے نہیں بلکہ کھانے میں مشغول رہے۔ لیکن یہ رخصت کوئی کلیہ نہیں ہے۔ اگر کھانے کے لیے طبیعت میں رغبت نہ ہو اور نہ کھانے سے کوئی ضرر لاحق نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں تقدیم صلوٰۃ اولیٰ ہے۔ اور اگر تاخیر میں یہ خطرہ ہو کہ کھانا ٹھنڈا ہو جائے گا۔ یا دل پر اس کا خیال بری طرح مستولی رہے گا اور نماز میں وہ سکون حاصل نہیں ہو سکے گا جو نماز کی جان ہے تو اس صورت میں تقدیم طعام ہی میں بھلائی ہے۔

تنہا خوری سے اجتناب

سابع: تنہا کھانے سے پرہیز کرنا چاہیے اور کوشش کرنا چاہیے کہ کچھ اور لوگ بھی اس میں شریک ہو جائیں جیسے بیوی بچے، دوست احباب وغیرہ۔ آں حضرتؐ کا ارشاد ہے:

اجتمعوا علی طعامکم یبارک لکم فیہ — کھانا اکٹھا ہو کر کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ اس میں تمہیں برکت عطا کرے گا۔

خود حضورؐ کی عادتِ مبارکہ یہ تھی کہ عموماً تنہا نہیں کھاتے تھے۔ حدیث میں ہے:

خیر الطعام ما کثرت علیہ الایدی — بہترین طعام وہ ہے جس میں کئی کھانے والے شریک ہوں۔

کھانا کھانے کے آداب

سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا چاہیے۔ جب کھانے سے فراغت ہو چکے تو الحمد للہ کہنا چاہیے اور اگر ہر ہر لقمہ پر بسم اللہ پڑھے تو کیا کہنے۔ یہ بہترین عادت ہے۔ بسم اللہ جہر پڑھے تو اور بھی اچھا ہے تاکہ سننے والے کو بھی یاد دلائے۔ دائیں ہاتھ سے کھائے۔ لقمہ چھوٹا اٹھائے اور خوب چبا چبا کر کھائے۔ اور جب تک پہلا لقمہ نگل نہ لے دوسرے کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ کھانے کی مذمت نہ کرے بلکہ جو بھی میسر ہو اس کو مغتنم جانے اور اور نے تکدر کا اظہار کیے بغیر کھائے آں حضرتؐ کا اس سلسلہ میں معمول یہ تھا کہ کبھی بھی کھانے کی تحقیر نہ فرماتے۔ بلکہ جو بھی سامنے چن دیا جاتا اسے بخوشی کھا لیتے۔ اور اگر کسی وجہ سے پسندِ خاطر نہ ہوتا تو میلان کا اظہار ہی نہ فرماتے۔ اور کھانے پر آمادہ ہی نہ ہوتے۔ کھانے کے ضروری آداب میں ایک یہ بھی ہے کہ کھانا کھاتے وقت انسان اسی حصہ پر اکتفا کرے جو اس کے سامنے ہو۔ ادھر ادھر ہاتھ چلانے سے گریز کرے۔ حدیث میں ہے:

کُل مِمّا یلیک[1] — اپنے سامنے سے کھاؤ

---

(1) ابوداؤد

اگر دسترخوان پر مختلف قسم کے میوے رکھے ہوں تو پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ حسب پسند جو چاہے اٹھا لے اور کھالے۔

روٹی کے ساتھ ہاتھ نہیں پونچھنا چاہیے۔ یہ اس کے احترام کے منافی ہے۔ سالن اگر گرم ہو تو اسے پھونک کر ٹھنڈا کرنا بھی درست نہیں۔

پانی بھی جب پیئے تو گلاس یا کوزہ دائیں ہاتھ سے پکڑنا چاہیے۔ کھڑے کھڑے یا لیٹے لیٹے نہیں پینا چاہیے۔ ایک حدیث میں آتا ہے آں حضرتؐ نے کھڑے کھڑے پانی پیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے یہ کسی عذر کی بنا پر ہوگا۔

کھانا یا پانی اگر کسی مجلس میں تقسیم کرنا ہو تو اس کو بھی داہنے ہاتھ سے شروع ہونا چاہیے۔

ایک ساتھ کھانا کھانے کے آداب

یہ تو آپ معلوم کر چکے کہ تنہا خوری کوئی اچھا فعل نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حالات میں اسے ناجائز بھی نہیں کہا جا سکتا۔ تاہم اسلام مل ملاکر کھانے کو بہتر قرار دیتا ہے۔ اور اس کے آداب و شرائط کی تعیین کرتا ہے۔ وہ کیا آداب و شرائط ہیں؟ ان کا ہم یہاں مختصراً تذکرہ کیے دیتے ہیں۔

۱۔ جب یہ معلوم ہو کہ مجلس میں کچھ لائق احترام بزرگ موجود ہیں تو خود آغاز نہ کرے۔ بلکہ پہلے ان بزرگوں کو موقع دے کہ وہ کھانے کی طرف ہاتھ بڑھائیں۔ ہاں اگر یہ صاحبِ خانہ ہو اور لوگ منتظر ہوں کہ یہ شروع کرے تو ہم بھی شروع کریں تب اس صورت میں البتہ ان کو انتظار اور کش مکش کی زحمت سے بچانا ضروری ہے۔

۲۔ کھاتے وقت گفتگو، بات چیت، اور حکایاتِ صلحار کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔ چپ چاپ اور خاموشی سے کھانے میں مشغول رہنا عجم کا شیوہ ہے عربوں کا نہیں۔

۳۔ جو لوگ کھانے میں شریک ہیں کوشش کرے کہ کوئی چیز ان سے زیادہ نہ کھائے۔ بلکہ ایثار سے کام لے۔ یہ بہت ہی موزوں ہے۔ کسی کو کھانے پر مجبور بھی نہ کرے۔ ہاں دو تین مرتبہ کہنا ضرور چاہیے اس سے زیادہ کہنے کے معنے یہ ہیں کہ خواہ مخواہ اصرار کیا جا رہا ہے جو درست نہیں۔

۴۔ بعض لوگ کھانے میں اس درجہ جھینپ محسوس کرتے ہیں کہ ان کو بار بار کھانے کے لیے کہنا پڑتا ہے یہ صحیح نہیں۔ بلا تکلف کھانا چاہیے۔ اور حتی الامکان تصنع سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی شخص اس نیت سے کھانے پر بڑھ بڑھ کر ہاتھ مارتا ہے کہ دوسروں کی حوصلہ افزائی ہو۔ اور ان کی جھجک دور ہو تو اس میں نہ صرف یہ کہ کوئی مضائقہ نہیں بلکہ یہ اولیٰ ہے۔ عبداللہ بن مبارک کا یہ معمول تھا کہ وہ زیادہ کھانے پر انعام مقرر کرتے۔ اور کہتے جو زیادہ خرمے کھائے گا میں اس کو فی خرما کے حساب سے اتنے ہی درہم دوں گا۔ بے تکلفی سے کھانا کس درجہ بہتر ہے اس کے بارے میں جعفر صادقؒ کا یہ قول ملاحظہ ہو۔

تتبین جودۃ محبۃ الرجل لاخیہ بجودۃ اکلہ فی منزلہ۔

ایک شخص کے دل میں اپنے بھائی کے لیے کتنی محبت ہے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ اس کے گھر میں کس بے تکلفی سے کھانا کھاتا ہے۔

۵۔ طشت میں منہ ہاتھ دھونا جائز ہے۔ اگر کوئی تنہا ہو تو اس میں ناک سنکنے اور صاف کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر کئی احباب جمع ہوں تو پھر ناک سنکنا اچھا نہیں۔ اس سے دوسروں کی طبیعت میں تکدر پیدا ہوتا ہے۔ بعض لوگ احتراماً طشت آگے بڑھا دیتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی اس طرح کرے تو اس کو قبول کر لینا چاہیے۔ سلف سے اس کی مثال ملتی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ انس بن مالک اور حضرت ثابت بنانی کا ایک مجلس میں اجتماع ہوا۔ حضرت انسؓ نے ازراہِ تواضع ان کی طرف طشت بڑھایا۔ تو انھیں قبول کرنے میں تکلف ہوا۔ اس پر انھوں نے کہا:

اذا اکرمک اخوک فاقبل کرامتہ

جب آپ کا بھائی آپ کی تکریم کرنا چاہے تو اس کو قبول کر لینا چاہیے

بالخصوص اہلِ علم کا اس طرح کی مجالس میں خاص طور پر خیال رکھنا چاہیے۔ ایک مرتبہ ہارون الرشید نے ابو معاویہ کو اپنے ہاں دعوت دی۔ یہ آنکھوں سے معذور تھے۔ اس لیے انھیں ابو معاویہ الضریر کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جب ہاتھ دھلانے کا وقت آیا تو ہارون الرشید نے خود ان کے ہاتھوں پر پانی انڈیلنا شروع

کیا۔ جب یہ ہاتھ دھو چکے تو کسی نے ان سے کہا۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ خدمت کس نے انجام دی۔ جب انھوں نے نفی میں جواب دیا تو انھیں بتایا گیا کہ آپ کے ہاتھ دھلانے والے خلیفہ ہارون الرشید تھے۔ اس پر انھوں نے دعا دی اور کہا۔

اکرمت العلم و اجللته فاجلک اللہ و اکرمک۔	آپ نے علم کا احترام کیا ہے اللہ آپ کے اکرام و اجلال کو روزافزوں ترقی دے۔

سادس: کھانے کے دوران نہ تو دوستوں کی طرف دیکھے اور نہ کوئی ایسی حرکت کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ان کی نگرانی کر رہا ہے۔ اسی طرح جب تک تمام احباب کھانے سے فارغ نہ ہو لیں۔ کھانے سے ہاتھ نہ اٹھا لیے۔ اور بھوک نہ بھی ہو جب بھی کچھ نہ کچھ کھاتا رہے۔

سابع: اس چیز کا پورا پورا خیال رکھے کہ اس کے کسی عمل سے کھانے والے کراہت و تکدر محسوس نہ کریں۔ مثلاً اگر منہ سے کوئی آدھ چبا نوالا نکالتا ہے تو اپنا رخ پھیر لے اور بائیں طرف جھک کر اس طرح ڈال دے کہ دوسروں کی اس پر نظر نہ پڑے۔ اسی طرح نہ تو چٹنی کو سالن کی پلیٹ میں ڈالے اور نہ شوربے میں لقمہ بھگو کر پھر چٹنی اور سرکہ وغیرہ میں تر کرے کہ یہ چیزیں دوسروں کے لیے گھن اور نفرت کا باعث ہوتی ہیں۔

مہماں نوازی

دوستوں اور عزیزوں کی مہماں نوازی کے بارے میں کچھ لطائف ملاحظہ ہوں۔ حضرت جعفر بن محمد رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے:

اذا قعدتم علی المائدۃ فاطیلوا الجلوس فانھا ساعۃ لا تحسب علیکم من اعمارکم	جب تم دسترخوان پر بیٹھو تو نشست کو طول دو۔ کیونکہ یہ ایسی گھڑیاں ہیں جو تمھاری عمر میں محسوب نہ ہوں گی۔

جناب حسن رض فرماتے ہیں:

کل نفقۃ ینفقھا الرجل علی نفسہ و ابویہ فمن دونھم یحاسب علیھا الا نفقۃ	انسان جتنی رقم بھی اپنی ذات پہ۔ یا والدین اور ان سے کم درجے کے عزیزوں پہ خرچ کرتا ہے اس سب کا حساب

الا نفقة الرجل على اخوانه فان الله يستحي ان يسئله عن ذالك -

ہوگا۔ سوا اس رقم کے جو وہ اپنے بھائیوں اور دوستوں پر خرچ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا حساب کرنے میں شرماتے ہیں۔

حضرت علیؓ کا قول ہے:

لان اجمع اخوانی علی صاع من طعام احب الی من ان اعتق رقبة -

میرے نزدیک ایک ایک صاع کھانے پر احباب کا جمع ہونا ایک غلام آزاد کرنے سے بہتر ہے۔

عبداللہ بن عمرؓ اکثر فرمایا کرتے تھے:

من كرم المرء، طيب زاده في سفره بذله لاصحابه . . .

. . . . .

انسان کی شرافت کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ اس کے زادِ راہ کی نوعیت کیا ہے اور وہ اپنے احباب کے لیے کیسے خرچ کرتا ہے۔

مہمان نوازی اور ایسے غربار کو کھانا کھلانے میں کیا اجر ہے جو ملنے آئیں۔ اس سے متعلق کئی احادیث ہیں۔ ایک جگہ ہے:

يقول الله تعالىٰ للعبد يوم القيمه يابن آدم جعت فلم تطعمني فيقول اطعمك وانت رب العالمين فيقول جاع اخوك المسلم فلم تطعمه ولو اطعمته كنت اطعمتني -

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنے بندے سے فرمائے گا اے ابنِ آدم میں بھوک سے لاچار ہوا۔ لیکن تو نے مجھے کھانا نہ کھلایا۔ بندہ کہے گا۔ میں آپ کو کیسے کھلا سکتا تھا۔ جب کہ آپ پوری کائنات کے پروردگار ہیں۔ اللہ فرمائے گا۔ تمہارا ایک مسلمان بھائی لاچار ہوا۔ لیکن تو نے اسے نہیں پوچھا۔ تو اگر اس کو کھانا کھلا دیتا تو گویا مجھے کھلاتا

ایک حدیث میں ہے:

اذا جاءكم الزائر فاكرموه

جب کوئی تم سے ملنے آئے تو تکریم سے پیش آؤ۔

ایک اور حدیث میں ہے:

خیرکم من اطعم الطعام ۔ تم میں کا بہترین وہ ہے جو دوسروں کو کھانا کھلاتا ہے۔

لیکن اس مہمان نوازی اور دعوت کے بھی کچھ آداب اور حدود ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ وہ دوسروں کے عین کھانے کے اوقات ان سے ملنے جائے۔ یہ مفاجاۃ (اچانک پہنچ جانا) اور تربص (انتظار کرنا) ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے :

لا تدخلوا بیوت النبی الا یوذن لکم الی طعام غیر ناظرین اناہ ۔ احزاب ۔ ۵۳ ۔

مومنو! پیغمبر کے گھروں میں نہ جایا کرو مگر اس صورت میں کہ تم کو کھانے کی اجازت دی جائے اور اس کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔

آں حضرتؐ نے اس عادت سے سختی کے ساتھ روکا ہے۔ حدیث میں ہے :

من مشیٰ الی طعام لم یدع الیہ مشیٰ فاسقًا و اکل حرامًا۔

جو شخص کھانے کے لالچ میں چل کھڑا ہوتا ہے حالانکہ اسے دعوت نہیں دی گئی تو اس نے فسق مول لیا اور حرام کھایا۔

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اچانک کسی کے ہاں پہنچ جائے اور اسے ان کے کھانے کے اوقات معلوم نہ ہوں۔ ایسی صورت میں اگر اسے کھانے کے لیے کہا جائے تو اسے قبول کرنا چاہیے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں غور طلب بات دراصل یہ ہے کہ آیا یہ دعوت بر بنائے محبت و اخلاص ہے یا محض شرم حضوری کی وجہ سے ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اگر دوسری صورت ہے تو بہتر یہی ہے کہ ٹال جائے اور نہ کھائے۔

ایک اور صورت ہے کہ ایک شخص تعلقات اخلاص و مودت کی بنا پر اپنے بعض دوستوں کے ہاں اس ارادے سے جاتا ہے کہ وہاں کھانا کھائے گا اس لیے کہ صاحب خانہ ان کی اس طرح کی آمد کو مغتنم سمجھ کر اسے اپنے لیے باعثِ برکت وسعادت قرار دیتا ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حدیث میں آتا ہے ایک مرتبہ آں حضرتؐ، حضرت ابوبکر صدیقؓ، ابوالہیثم، ابوایوب انصاری کے مکان پر خاص کھانے کی نیت سے تشریف لے گئے اور کھانا تناول فرمایا۔

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے آپ کسی عزیز یا دوست کے مکان پر اس کی غیر حاضری میں اچانک پہنچ

گئے اور ازراہ بے تکلفی خود ہی کھا پی بھی لیا۔ اس کی بھی اس شرط کے ساتھ اجازت ہے کہ آپ کو پہلے سے یقین ہو کہ صاحب خانہ کو جب آپ کی اس بے تکلفی اور اظہارِ مؤدت کا علم ہوگا تو وہ اس پر خفا تو کیا ہوگا، الٹا خوش ہوگا۔ کہ آپ نے اس درجہ اُس پر اعتماد کیا، اور اس کو اپنا سمجھا۔ اس کی مثال آں حضرتؐ کے اسوہ سے ملتی ہے۔ آں حضرتؐ بریرہؓ کی غیر حاضری میں اس کے مکان پر تشریف لے گئے۔ اور دیکھا کہ کھجوریں رکھی ہیں۔ آپؐ نے بلاتکلف تناول فرمائیں۔ قرآن حکیم میں بھی اس اجازت کی طرف اشارہ ہے:

او صدیقکم۔ نور - ٦١ (یا اپنے دوستوں کے گھروں سے (یعنی ان کے ہاں بھی تم کھا سکتے ہو)

آں حضرتؐ کے علاوہ سلف میں بھی اس نوع کی بے تکلفی کے اکثر واقعات ملتے ہیں۔ چنانچہ محمد بن واسع اور ان کے دوستوں کا معمول تھا کہ اکثر حضرت حسنؒ کی غیر حاضری میں ان کے مکان پر آتے اور جو کچھ پاتے کھا جاتے۔ ان کو جب اس بے تکلفی کا علم ہوتا تو بدرجۂ غایت محظوظ ہوتے اور فرمایا کرتے:

هٰکذا کنّا۔ ہمارا معاملہ بھی اپنے دوستوں سے اسی طرح کا رہا ہے

خود حضرت حسنؒ کے بارے میں روایت ہے کہ ایک مرتبہ ہشام نے انھیں دیکھا کہ بازار میں بقال کی دکان پر کھڑے پھل کھا رہے ہیں۔ اور وہ بھی اس کی اصطلاحی اجازت لیے بغیر اس انداز سے کہ کبھی انجیر اٹھاتے ہیں اور نگل جاتے ہیں اور کبھی خرما پر ہاتھ ڈالتے ہیں اور منہ میں رکھ لیتے ہیں۔ اس پر ہشام نے اعتراض کیا کہ حضرت یہ کہاں کا تقویٰ ہے کہ دکاندار سے پوچھے بغیر اس کے مال پر اس بے دریغی سے ہاتھ صاف کر رہے ہیں۔ آپ نے کہا ذرا وہ آیت تو تلاوت کیجیے جس میں کھانے پینے کے آداب کا تذکرہ ہے۔ انھوں نے آیت پڑھی اور جب اس لفظ پر پہنچے

او صدیقکم۔

تو فرمایا، جہاں آپ نے آیت پڑھنے کی زحمت گوارا کی ہے وہاں دوست کی تعریف بھی بیان کیجیے۔ انھوں نے کہا دوست وہ ہوتا ہے کہ جس سے مل کر قلب و ذہن ایک طرح کی راحت و اطمینان محسوس کرے۔ تو انھوں نے کہا کہ ہر بقال میرا ایسا ہی دوست ہے۔

یہاں تک تو ان آداب کا تعلق تھا جو کسی کے ہاں جانے سے متعلق ہیں۔ اب ہم ان آداب کا ذکر کرتے ہیں جو کھانا پیش کرنے کے بارے میں ہیں۔

کھانا پیش کرنے کے آداب

اس سلسلہ کی پہلی بات یہ ہے کہ تکلف سے پرہیز کیا جائے۔ اور جو موجود ہو اسے مہمان کے سامنے بغیر کسی جھجک کے رکھ دیا جائے۔ اور قرض کی زحمت سے حتے الامکان اپنے آپ کو محفوظ رکھا جائے۔ حضرت فضیل نے تکلف کے مفاسد سے متعلق کتنی حقیقت پر مشتمل بات کہی ہے:

انما تقاطع الناس بالتکلف	لوگوں میں قطع علائق کی رسم تکلف ہی کی وجہ سے پڑی
یدعوا احدھم اخاہ فیتکلف	کیونکہ ہوا یہ کہ کسی نے اپنے ایک بھائی کو کھانے پر بلایا
لہ۔ فتقطعہ عن الرجوع	اور پھر ایسے تکلف سے کام لیا کہ اس کو دوبارہ اس
الیہ۔	کے ہاں جانے کی جرأت نہیں ہوئی۔

تکلف کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ بال بچوں کو بھوکا رکھ کر مہماں نوازی کا فرض انجام دیا جائے یہ بھی غلط ہے۔ حضرت علیؓ کو کسی نے کھانے پر بلایا تو آپ نے فرمایا۔ دعوت منظور ہے مگر تین شرطیں ہیں:

لا تدخل من السوق شیئاً ولا	ایک تو بازار سے کوئی چیز نہ آئے اور گھر میں جو کچھ ہے اس
تدخر ما فی البیت ولا تجحف۔	میں سے کچھ بچا کر نہ رکھو۔ نیز بال بچوں کو زحمت میں نہ ڈالو۔

آں حضرتؐ نے بھی تکلف سے روکا ہے۔ حدیث میں ہے:

کیا فرمائش کرنا درست ہے؟

قال سلمان امرنا رسول اللہ	حضرت سلمان کہتے ہیں حضورؐ نے ہمیں حکم دے رکھا تھا
صلی اللہ علیہ وسلم ان لا نتکلف للضیف	کہ جو موجود نہ ہو اس کے لیے تکلف نہ برتا جائے۔ اور
ما لیس عندنا وان نقدم الیہ ما حضرنا	ماحضر پیش کر دینے پر اکتفا کیا جائے۔

دوسری چیز جس کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ زائر یا مہمان کھانے کی کوئی چیز خود تجویز نہ کرے اور نہ کسی خاص کھانے پر زور ہی دے۔ بلکہ اگر بر سبیل تذکرہ مہمان دو تین کھانوں کا ذکر

بھی کر دے تو صاحبِ خانہ ان میں جو سہل تر ہو اس کو اختیار کرے۔ اور خواہ مخواہ اپنے آپ کو مشقت میں نہ ڈالے۔ لیکن اس میں بھی صاحبِ خانہ کی استطاعت اور تعلقات کی نوعیت کو ملحوظ رکھا جائے گا جس کا یہ مطلب ہے کہ اگر صاحبِ خانہ کی استطاعت ہے اور فرمائش سے خوش ہوتا ہے تو اپنی طرف سے کھانا تجویز کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ سلف کے واقعات میں اس نوع کی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ شافعی جب بغداد گئے اور زعفرانی کے ہاں ٹھہرے تو ان کا معمول تھا کہ صبح و شام جو کچھ کھانا ہوتا لکھ کر لونڈی کے سپرد کر دیتے اور وہ ان ہدایات کے مطابق کھانا تیار کرتی۔ امام شافعی کو اس پر یہ بے تکلفی سوجھی کہ اسی پر اپنی طرف سے کچھ کھانوں کا اضافہ کر دیتے اور لونڈی سے کہتے یہ بھی پکے گا۔ زعفرانی کو جب معلوم ہوا تو اس پر بے حد خوش ہوئے اور اس خوشی میں اس لونڈی کو آزاد کر دیا۔ ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ایک نہایت جامع بات کہی ہے۔

الاکل علی ثلاثۃ انواع مع	کھانے کی تین قسمیں ہیں۔ فقراء کے ساتھ اتفاق ہو، تو
الفقراء بالایثار و مع الاخوان	ایثار سے کام لے۔ دوستوں کے ساتھ کھانا پڑے تو
بالانبساط و مع ابناء الدنیا	بغیر تکلف کے بخوشی کھائے اور ابناء دنیا کے ساتھ سابقہ
بالادب۔	پڑے تو ادب کو ملحوظ رکھے۔

کھانا پیش کرنے سے متعلق تیسرا ادب یہ کہ مہمان اور زائر کے دل میں اشتہا اور رغبت کے دواعی کو اکسانے کی کوشش کرے۔ اور اسے بتائے کہ کھانا کس درجہ لذیذ ہے۔ کتنا عمدہ اور صحت بخش ہے اور اس کو کیوں کھانا چاہیے۔

چوتھا ادب یہ ہے کہ مہمان سے یہ نہ پوچھے کہ کہیں حضرت کھانا لاؤں۔ بلکہ جو کچھ بھی موجود ہے وہ لا حاضر کرے۔ ثوری کا قول ہے:

اذا زارک اخوک فلا تقل لہ	جب کوئی تیرا بھائی تجھ سے ملنے کے لیے آئے تو یہ نہ کہو کہ
اتاکل او اقدم الیک و لکن قدم	کیا کھانا کھاؤ گے۔ یا میں کھانا پیش کروں۔ بلکہ کھانا
فان اکل و الا فرفع۔	لے آؤ اور پیش کر دو۔ اگر وہ کھالے تو فبہا ورنہ اٹھاؤ

مہمان کے ساتھ بہر حال اس کے ذوق و حاجت کے مطابق معاملہ ہونا چاہیے۔ ایک صوفی کا کہنا ہے:

اذا دخل علیکم الفقراء، فقدموا الیهم طعاماً۔ واذا دخل الفقهاء فسئلوهم عن مسئلة واذا دخل القراء فدلوهم علی المحراب۔

اگر تم سے ملنے کوئی فقیر آئے تو اسے کھانا کھلاؤ، اگر فقیہ آئے تو اس سے مسائل پوچھو۔ اور اگر کوئی قاری آئے تو اس کو محراب کا پتہ دو یعنے اس سے قرآن سنو اور اس کے پیچھے نماز پڑھو۔

(باقی آئندہ)

عبدالصمد صارم الازہری

بینک کا سُود

میں قرآن، حدیث، فقہ حتی کہ بزرگانِ دین کے اقوال کو بھی حجت مانتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی اعتقاد رکھتا ہوں کہ بزرگوں سے اجتہادی غلطیاں ہوئی ہیں۔ اور ہم کسی خاص مسئلہ میں اظہارِ خیال کا حق رکھتے ہیں۔ کیونکہ تمام مذاہبِ عالم میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو حریتِ فکر کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ البتہ دورِ غلامی اور دورِ تنزل میں ایسا ہوا کہ مسلمان پست ہمت ہو گئے اور انھوں نے اجتہاد کا دروازہ بالکل ہی بند کر دیا۔ ورنہ آپ دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام ابو یوسف اپنے استاذ امام ابو حنیفہ کی رائے سے عموماً اختلاف کرتے ہیں اور اس کو نہ وہ خود برا سمجھتے ہیں نہ دوسرے۔ ہمارے دورِ عروج میں شاگرد استاد کی مخالفت کرتا تھا، اور اس کے خلاف ایک مذہبِ فقہی قائم کرتا تھا۔ وہ استاد جس کے سامنے اس نے کتاب کھولی اور سب کچھ اسی سے سیکھا۔ جسے آپ حنفی مذہب کہتے ہیں دراصل عملی اعتبار سے امام محمد اور امام ابو یوسف کا مسلک ہے امام ابو حنیفہ کا نہیں۔

یہ امر اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد اب میں آپ کی توجہ ایک دوسرے امر کی طرف مبذول کراتا ہوں۔ قرآن نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے۔ شراب حرام ہے، سود حرام ہے۔ حدیث و فقہ اور بزرگوں کے اقوال سے بھی متفقہ طور پر یہ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص ان کی حرمت کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر ہے، مگر سوال یہ ہے کہ اگر کوئی عالم کسی خاص ملک، کسی خاص وقت اور کسی خاص صورت میں سود کو جائز قرار دیتا ہے تو آپ اسے کافر، گمراہ یا فاسق نہیں کہہ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ آپ اس کے اجتہاد کو غلط کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی نے بینک سے سود لینے کو جائز قرار دیا جب کہ انھوں نے یہ دیکھا کہ سود کی روپیہ مشن میں خرچ ہوتا ہے اور اس روپیہ سے اسلام کو زک پہنچائی جاتی ہے تو مولانا

کو کسی نے کافر یا گمراہ نہیں کہا، ایسا سود جائز ہے اور جائز کہنے والا گمراہ یا فاسق نہیں۔ لہذا اگر میں بھی کہہ دوں کہ سود حرام ہے لیکن فلاں صورت میں سود لینا جائز ہے تو علماء کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ میری تکفیر تضلیل و تفسیق کریں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں نے اجتہادی غلطی کی ہے اور میرے خلاف متانت کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔

دیکھیے جن علماء نے دارالحرب یا دارالکفر میں سود لینا جائز قرار دیا ہے انھیں کوئی بھی کافر یا فاجر نہیں کہتا حالانکہ انھوں نے سود جیسی حرام چیز کو حلال قرار دیدیا ہے۔ ایسا انھوں نے کیوں کیا شاید اس لیے کہ اللہ، رسولؐ، اور قرآن و سُنّت نے جو انھیں کچھ اختیار دیا ہے اس کا انھوں نے جائز ناجائز استعمال کیا ہے۔ یا بعض علماء کہتے ہیں کہ کافر سے سود لینا جائز ہے تو میں بھی یہ کہتا ہوں کہ بینک سود لینا جائز ہے بلکہ علماء نے تو سود کو سود مانتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اور میں وہ روپیہ جو بینک سے ہمیں ملتا ہے اسے سود نہیں منافع قرار دے کر جائز کرتا ہوں اور اگر کوئی اس پر مصر ہے کہ یہ سود ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ سود جائز ہے جس طرح کہ علماء نے بعض حالات میں سود کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح یہ بھی جائز سود کی ایک قسم ہے۔

قرآن پاک نے خنزیر کو حرام قرار دیا۔ آج تک کوئی عالم اس کے خلاف نہیں گیا۔ کیونکہ خنزیر ایک جانی پہچانی چیز ہے۔ قرآن نے شراب کو حرام قرار دیا۔ تمام فقہاء نے مانا کہ شراب حرام ہے۔ مگر شراب کی بعض اقسام میں اختلاف کر بیٹھے۔ اس لیے کہ وہ خنزیر کی طرح ایک مشخص شے نہ تھی۔ تو جن نے شراب کی کسی ایک قسم کو جائز قرار دیدیا جبکہ شوافع نے اسی قسم کو حرام قرار دیدیا ہے تو کیا وہ حنفی، ان شوافع کے نزدیک تکفیر، تضلیل یا تفسیق کے مستحق ہوگئے۔ اور کیا کوئی مسلمان انھیں یہ طعن کر سکتا کہ صاحب یہ وہ لوگ ہیں جو شراب کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ انھوں نے شراب کو جائز قرار نہیں دیا اس کی ایک قسم کو شراب نہیں مانا، لہذا جائز قرار دیدیا۔ اسی طرح اگر میں یہ کہہ دوں کہ بینک کا سود جائز ہے تو کسی خاص و عام کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ کہہ دے کہ یہ شخص سود کو جائز قرار دیتا ہے اس لیے گمراہ فاسق ہے۔

قرآن نے سود کو حرام قرار دیا اور ائمہ میں اختلاف ہو گیا کیونکہ سود کوئی مشخص شے نہ تھی۔ کسی نے بیع کی کسی صورت کو سود سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔ لہذا کسی نے حرام کہہ دیا اور کسی نے حلال یعنی ایک مخصوص صورت کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ سود ہے بھی یا نہیں۔ اسی طرح میں بھی سود کو حرام سمجھتا ہوں لیکن بینک کے سود کو سود قرار نہیں دیتا۔ اور اگر اس پر سود کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اور اس لیے اسے سود سمجھا جاتا ہے تب بھی میں یہ کہتا ہوں کہ سود کی یہ صورت جائز ہے جیسا کہ شراب اور سود کی بعض صورتوں کے درمیان خود امام ابو حنیفہ اور شافعی کا اختلاف ہے۔ الغرض اس قسم کے سینکڑوں مسائل ہیں کہ با وجود نص صریح کے ہوتے علما نے اس لفظ کے معنی میں اختلاف کیا۔ لہذا حلت و حرمت میں اختلاف کر بیٹھے۔

اسلام نے معاشرے کی بہت سی برائیوں کو دور کیا۔ قبل از اسلام یہ رواج تھا کہ کوئی بے چارہ ضرورتمند روپیہ لیتا تو سود پر ملتا۔ اور سود در سود سے اس کی جان ضیق میں آ جاتی۔ یہ بات مروت کے خلاف تھی۔ اللہ نے اُسے پسند نہ کیا اور سود کو حرام ٹھیرا دیا تاکہ ایک بھائی کی تکلیف سے ناجائز فائدہ نہ اٹھایا جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی ضرورت مند نہیں آتا کہ مجھے ضرورت ہے روپیہ اُدھار دیدو ہم نے خود جا کر بینک میں اپنا روپیہ داخل کر دیا۔ مثلاً سو روپے داخل کیے، سال گذرنے پر بغیر ہمارے مطالبہ کے اپنے قانون کے مطابق بینک نے ہمیں ڈھائی روپے دیدیے۔ یہ بینک جہاں ہمارا سو روپیہ کوئی وقعت نہیں رکھتا اور جس سے اس نے سال بھر تجارت کی ہے ہمیں ڈھائی روپے دیدیتا ہے۔ بینک کوئی فرد نہیں۔ بینک کوئی محتاج نہیں۔ بینک نے ہمارا روپیہ فقر و فاقہ کی بنا پر نہیں لیا۔ بینک نے ہمارے روپیہ سے تجارت کی ہے اور ہم بینک کو خود دے کر آئے۔ بتایئے اس میں کونسی حرمت کی بات ہو گئی۔

ہو سکتا ہے فقہا نے جو علت دریافت کی تھی وہ اُس دور کے اعتبار سے صحیح ہو یا اکثریت کے اعتبار سے صحیح بیٹھتی ہو، گو اس علت میں بھی خود امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔ اور وہ علت چونکہ یہاں پائی جا رہی ہے لہذا آپ کہیں کہ چونکہ علت پائی جا رہی ہے لہذا یہ صورت حرام ہے۔ تو میں پوچھتا ہوں کیا آپ ان لوگوں سے تو نہیں ہیں جو ھذا ما الفینا علیہ آباءنا کہا کرتے تھے۔ بھائی زمانہ بدل چکا ہے۔ فقہ شافعی اور فقہ حنفی اب بہت سے مسائل میں کام نہیں دیں گے۔

حال ہی میں مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ پرانی فقہ سے بینک کاری کا نظام نہیں چل سکتا۔ مولانا کی یہ بات کوتاہ بینی پر مبنی ہے۔ اور میرے خیال میں چونکہ وہ پرانی فقہ سے باہر قدم نہ مار سکے لہذا وہ گئے۔

اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ اسلام اس بینک کاری نظام کا مخالف نہیں۔ بس جیسے نظام چل رہا ہے ٹھیک ہے۔ یہ دنیوی امور سے ہے اور ہم اس میں مختار ہیں اور یہ کاروبار سود نہیں ہے۔ رہے فقہیانہ مباحث سو ان کا منہ توڑ جواب دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر آپ کو اصرار ہے کہ نہیں یہ نظام شریعت کے مخالف ہے تو میں عرض کروں گا کہ اسلام تو شروع سے بینک کاری کا مخالف ہے۔ آپ کلام پاک کی صریح آیات نہیں پڑھتے جن میں مال جمع کرنے والوں کے لیے جہنم ٹھکانہ بنایا ہے۔ لہذا مولانا مودودی کے لیکچر کا یہ عنوان کہ "اسلام کا بینکنگ نظام" یہ عنوان ہی سرے سے غلط ہے۔ صریح احادیث جمع اموال پر لعنت کرتی ہیں۔ میرے نزدیک یہ مسئلہ پھر بھی وہی حیثیت رکھتا ہے جو اسلام میں اشتراکیت اور اسلام میں جمہوریت رکھتا ہے۔ یعنی آپ قرآن و حدیث سے اشتراکیت کا ثبوت پیش کر سکتے ہیں اور لوگ کرتے ہیں۔ اور موجودہ جمہوریت کی بھی تائید پیش کر سکتے ہیں حالانکہ موجودہ مغربی جمہوریت تو اسلام میں نہیں ہے۔ نہ موجودہ اشتراکیت اسلام میں ہے۔ اسی طرح نہ بینک کا نظام اسلام میں ہے نہ کبھی ہوا، نہ اسلام نے اس کو جانا۔

ایک وہ دور بھی تھا کہ ہر منبر پر السلطان ظل اللہ من اکرمہ اکرمہ اللہ پڑھا جاتا تھا، ایک یہ دور ہے کہ جمہوری نظام پر آیات و احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ کہیں یہ باتیں ملوکی دور میں کوئی عالم کرتا تو پتہ چل جاتا۔

بہر حال مقصد اس تحریر کا یہ ہے کہ عام لوگ جسے حرام سمجھ رہے ہیں وہ حرام نہیں ہے۔ لوگ خواہ مخواہ اپنے آپ کو حرام میں مبتلا سمجھ کر حرام پر جری ہوتے جا رہے ہیں۔ صدیوں پہلے کا نظام اس دنیا پر کیسے ٹھونسا جا سکتا ہے۔ ذرا آپ غور فرمائیں اور یہ بھی تو دیکھیں کہ آپ جو اصلاح چاہتے ہیں وہ اس دنیا میں چل بھی سکتی ہے اور اگر نہیں چل سکتی تو پھر سارے مسلمان اس دور میں حرام کھا رہے ہیں۔ الا کثر حکم الکل تو پھر یہ کیا مذہب ہوا۔

ایک کمپنی یا ایک لائف انشورنس کمپنی ہم سے روپیہ لیتی ہے، تجارت کرتی ہے تو ہم اس سے کیوں نہ لیں جب کہ ہم اس مال کو بغیر شرائط کے کسی وقت نکال بھی نہیں سکتے۔ کیا ہمارا مال معطل نہیں ہوگیا کیا ہمیں آدھا قابض تصور نہیں کیا گیا؟ ہم اپنے فنڈ سے روپیہ نکالتے ہیں تو وہ بھی بطور قرض، کیا ہم اپنے روپیہ سے بے اختیاری پر کچھ ٹیکس وصول نہ کریں اور کیوں نہ قابض جماعت سے کچھ بطور نفع حاصل کریں۔

زندگی ہے بہشتِ سوز و گداز

تیرے در پہ مری جبینِ نیاز
آسمانوں پہ ہے مری پرواز

ہائے تیری نگاہِ شوق انگیز!
زندگی ہے بہشتِ سوز و گداز

بربطِ شام ہو کہ سازِ سحر
سُن رہا ہوں میں ایک ہی آواز

موسمِ گل ہو یا کہ فصلِ خزاں
تُو ہی تُو شش جہت میں جلوہ طراز

برگِ گل تیرا نامۂ رنگیں
بوئے گل تیری محرم و ہمراز

آسمان و زمیں ہیں رقص کناں
ساز میرا ہے اور تری آواز

بارشِ گل ہو یا کہ بارشِ سنگ!
روح تجھ سے ہے گرمِ راز و نیاز

تُو مرا کارساز و کارکُشا
تُو ہی غم خوار و مونس و دمساز

بسترِ گل سے ہے کہیں خوشتر
دشتِ الفت میں گرمیِ تگ و تاز

گرمِ رقصِ نشاط صہبائی
گردشِ جام ہے نہ نغمۂ ساز

شفیق مہدی پوری

مزدک اور مزدکیت

کمیونزم یا اشتراکیت سے آج کی دنیا جتنی آگاہ ہے پہلے کبھی اتنی نہ تھی۔ لینن، کارل مارکس اور سٹالن وغیرہ اس ازم کے اکابر ارکان میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر اس کے ابوالآباء سے شاید کسی کو اتنی معرفت حاصل نہیں۔ اور ہوتی بھی کیا جبکہ اس ازم کا جد امجد روسی نہیں بلکہ ایک ایرانی النسل تھا جس کی ہلاکت کو آج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کا عرصۂ طویل گزر چکا ہے۔ روسیوں نے اس بے چارے کا ازم تو لے لیا مگر اسے نہ لیا۔ اور جہاں اس نے اپنی تعلیمات کے لیے جد و جہد سے زمین تیار کی تھی وہاں اس کے خیالات کا بیج نہ اُگ سکا۔ یہ فخر ایران کی ایک ہمسایہ زمین روس کو حاصل ہوا۔

اشتراکیت کا ابوالآبا مزدک ہے جو ایک ایرانی باشندہ تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ اصطخر میں پیدا ہوا۔ بعض اس کا مولد و منشا خاکِ نیشاپور لکھتے ہیں۔ وہ اصطخری ہو یا نیشاپوری بہرحال ایرانی ہے اور اس سے انکار کی قطعاً گنجائش نہیں۔

صاحب دبستان المذاہب نے مزدک کو "مردِ پرہیزگار و دانا" لکھا ہے۔ اس کی دانائی میں کسی کو تامل نہیں ہو سکتا مگر پرہیزگاری کا تمغہ شاید "غلط بخشی" ہے کیونکہ اس کی زندگی دانائی کی مظہر تو ہے مگر پرہیزگاری سے اسے دور کا تعلق بھی نہیں۔

پرانی دنیا ہمیشہ سے دو طبقوں میں منقسم رہی ہے یعنی امیر اور غریب یا خواص اور عوام۔ یہی دونوں طبقے ایران میں بھی موجود تھے۔ دونوں کے حقوق میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ خواص آسمان تھے تو عوام زمین بلکہ تحت الثریٰ۔ ایرانی حکومت کا ایک ہی فرض سمجھا جاتا تھا کہ خواص کے حقوق پر آنچ نہ آنے پائے۔ عوام بھیڑ بکریوں سے زیادہ وقعت نہ رکھتے تھے۔ ان کی وہی حالت تھی جو ہندوستان میں شودروں کی

تھی۔ ایرانی عوام میں قابلیت و ذہانت تو تھی۔ مگر اسے اتنا دبا دیا گیا تھا۔ گویا نہ ان میں قابلیت تھی نہ ذہانت نہ پیدا ہونے کا امکان۔ وہ کسی امیر کی جائداد کا کوئی حصہ خرید لینے کے مجاز نہ تھے۔ انھیں حکومت کے نظم و نسق میں شرکت کا کوئی حق حاصل نہ تھا۔

شہری عوام کی حالت دیہاتی عوام سے قدرے بہتر تھی۔ مگر دیہاتی عوام تو غلامی کے آہنی پنجے میں بُری طرح گرفتار تھے۔ ان کے لیے کوئی اخلاقی قدر محافظ نہ تھی۔ نہ انصاف ہی ان کا پُرسانِ حال تھا۔

خواص سے مراد خاندانی طبقۂ امرا تھا جو اپنے منہ میں چاندی کا چمچہ لے کر پیدا ہوئے اور عوام سے بھیڑ بکریوں کا سا سلوک کرتے ہوئے اس دنیا کو خیر باد کہہ جاتے۔ اخلاق کے اصول بھی اسی جماعت کے وضع کردہ تھے۔ قوانین میں بھی انھیں امتیازی درجات حاصل تھے اور عوام کو لب کشائی کی اجازت نہ تھی۔ یہ تھے وہ صدیوں کے عوامل جو مزدکیت کے حامی و ناصر تھے۔ جنھوں نے عوام کے دلوں میں نفرت کی آگ کی بھٹیاں روشن کر رکھی تھیں جن کے دانت اپنا گوشت کھاتے کھاتے تھک چکے تھے۔ اور جو صدیوں سے لہو کے گھونٹ پی پی کر زندہ تھے۔

مزدک کا مذہب ایک انتقامی مذہب تھا جو ایرانی سماج سے صدیوں کا بدلہ لینے کے لیے معرض وجود میں آیا۔ طبقۂ خواص عیاش تھا، اور تختۂ مشق طبقۂ عوام۔ جہاں کسی کے پاس دولت کا پتہ چلتا طبقۂ امرا اسے زبردستی ہتھیا لیتا۔ زمین تھی تو طبقۂ خواص کی ملکیت تھی۔ مزدک کا مذہب زر، زن، زمین کا انتقام تھا چنانچہ اس نے اپنا انتقام لیا اور خوب لیا۔ اور آج بھی دنیا اسی انتقام کی زد میں ہے۔

چونکہ مزدک کی تحریک صدیوں کے پامال لوگوں کی حمایت میں تھی اور مزدک نے اس پر مذہب کی مہر لگا دی تھی اس لیے عوام جوق در جوق اس کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے لگے۔ بقول مؤلف تاریخ ایران:

"مزدک کیش و آئینِ تازہ آوردہ ہزاراں نفوس را داخلِ آئینِ خویش نمود۔"

(مزدک نے ایک نیا مذہب نکال کر ہزاروں اشخاص کو اس میں داخل کر لیا)

مزدک کے زمانہ میں تختِ ایران پر قباد جلوہ گر تھا۔ اتفاق سے ایران میں قحط پڑ گیا اور غلہ نایاب ہو گیا۔ ادھر مزدک کی تحریک ہزاروں نفوس کو اپنا گرویدہ بنا چکی تھی۔ غلّہ کی نایابی نے حالات کو اور بھی سازگار بنا دیا

بالآخر جاماسپ دوسرے عقلا کو مشورہ کے لیے بلایا گیا۔ وہاں مزدک کو بھی دعوت دیدی گئی۔
اس ملاقات میں مزدک نے بادشاہ کو بتایا کہ یہ قحط قدرتی نہیں بلکہ انسانوں کا پیدا کیا ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواص نے غلّہ کو منڈی میں لانے کی بجائے ذخیرہ کر لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس ملاقات اور استدلال سے قباد اتنا متاثر ہوا کہ اس نے حکم دیدیا کہ "جہاں کہیں غلّہ کے ذخیرے پائیں لوٹ لیں۔"
بقول سر پرسی مزدک کی بادشاہ سے یہ ملاقات ایک بڑے مقصد کے حصول کی تمہید بنی اور اس نے بادشاہ کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کی ایک اسکیم بنائی۔
ایرانی صدیوں سے مذہباً آتش پرست تھے اور زرتشت کو اپنا پیغمبر مانتے تھے۔ اوستا ان کی مذہبی کتاب تھی۔ گھر گھر میں آگ روشن تھی۔ شاہی دربار میں بھی آتش کدہ روشن تھا۔ مزدک نے اس آتش کدہ کے نیچے خفیہ طور پر ایک گڑھا کھودا اور اس میں اپنے ایک معتمد کو سکھا پڑھا کر چھپا دیا۔ اور ایک نالی کے ذریعہ اسے اپنے ساتھ متعلق کر لیا۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو بادشاہ اور درباریوں سے کہا کہ آپ میری پیغمبری پر ایمان لے آیئے۔ بادشاہ نے معجزہ طلب کیا تو مزدک نے کہا:
آپ اس آتش کو تو مقدس مانتے ہیں؟
ہاں ہاں کیوں نہیں۔ زرتشت کی روشن کی ہوئی آگ ابتدا ہی سے مقدس ہے اور ہمیشہ مقدس رہے گی۔ بادشاہ نے جواب دیا۔
آپ اس مقدس آگ کے فرمان کو مانیں گے؟
ضرور مانوں گا۔ بھلا اس کے فرمان سے ایک پرستار کو کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ بادشاہ نے کہا:
تو میں اسی سے فیصلہ طلب کرتا ہوں!
مگر مقدس آگ باتیں نہیں کیا کرتی۔ بادشاہ نے کہا۔
میں جانتا ہوں مگر یہ میری معجز نمائی کے لیے باتیں کرے گی۔ آپ خود اپنے کانوں سے سنیں گے۔
یہ کہہ کر مزدک آگ سے مخاطب ہوا۔ جو کچھ وہ پوچھتا اس کا جواب باصواب پاتا حتّٰی کہ آگ سے یہ بھی آواز آئی کہ بادشاہ کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تیرا معتقد ہو جائے۔

اتنا سنا تھا کہ بادشاہ

"در سلک مریداں او آمد"

قباد کا مزدک کی ہونا تھا کہ مزدک کا حوصلہ بڑھا اور اس نے دوسرے مذاہب پر بے پناہ سختیاں شروع کر دیں۔ ارمنستان کے عیسائیوں کو اتنا تنگ کیا کہ وہ بغاوت پر آمادہ ہو گئے۔ خود ایرانی بھی مزدک کی عقائد اور مظالم سے تنگ آ گئے اور انھوں نے رئیس موبداں کی رہنمائی میں انجام کار بادشاہ کو تخت سے اتار دیا اور اس کے بھائی جاماسپ کو تخت پر بٹھا دیا۔ ان لوگوں نے نئے بادشاہ سے مطالبہ کیا کہ قباد کو قتل کر دے لیکن جاماسپ نے اس مطالبہ کو نہ مانا اور قباد کو ایک قلعہ میں قید کر دیا اور خود امور سلطنت کی انجام دہی میں مصروف ہو گیا۔

قباد مزدک کی سازش اور اپنی بیوی کی مدد سے قید خانے سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا اور تورانیوں سے جا ملا اور بالآخر انھیں کی مدد سے ایران پر حملہ کر کے تخت پر قابض ہو گیا۔

مزدک اور اس کے پیرو اس دوران میں نئی حکومت کے خوف سے دبک کر رہ گئے تھے۔ قباد کی آمد پر وہ پھر سے شیر ہو گئے اور مزدک نے اپنے خیالات کی تبلیغ و ترویج کے لیے موقع پایا۔ چونکہ اس کی تعلیم کی بنیاد زن اور زر کے اشتراک پر منحصر تھی۔ اور وہ ان دونوں کی مشترک ملکیت کے حق میں تھا۔ اس لیے اس نے حکم دیا کہ عورتوں کے ساتھ نکاح کی پابندی اٹھا دی جائے۔ حتےٰ کہ ایک روز قباد سے بھی کہہ دیا کہ تمہارا کیا حق ہے کہ تم ایک حسین بیوی کو اپنے لیے مخصوص کر لو۔ درانحالیکہ اس میں سب کا حق ہے۔

بادشاہ دوسروں کے لیے تو سب کچھ برداشت کر سکتا تھا مگر اپنے لیے اسے یہ گوارا نہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ آہستہ آہستہ مزدک سے متنفر ہونے لگا۔ کیونکہ اس کی تعلیم سے ملک بھر میں بے حیائی اور حیوانیت کا دروازہ کھل گیا تھا۔ اور عصمت و عفت ننگے سر بھاگ نکلنے پر مجبور ہو گئی تھی۔

مزدک کی شاہی حمایت کے باعث امرا بادشاہ سے سخت متنفر اور بدظن ہو گئے اور بعض نے بغاوت کر دی جنھیں قباد نے قتل کرا دیا۔

بقول باری مرحوم قباد کے بڑے بیٹے کا نام کاؤس تھا جو مزدکی عقائد رکھتا تھا۔ مگر مؤلف تاریخ ایران اس شہزادہ کا نام فتاسارس لکھتا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ آقائے سید محمد تقی فخر داعی یرانی بھی اس کی تصدیق کرتا ہے۔

بہرحال ایرانی شہزادہ کا نام کاؤس ہو یا فتاسارس وہ مزدکی ضرور تھا۔ اسی لیے مزدک نے بادشاہ مجبور کیا کہ وہ فتاسارس کے حق میں تخت سے دست بردار ہو جائے۔ چنانچہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مزدکیوں نے مظاہرے بھی کیے۔ جس کے باعث قباد مزدک سے سخت نالاں تھا۔ اس نے فتاسارس کی بجائے اپنے چھوٹے بیٹے خسرو کو جو بادشاہ بن کر نوشیرواں کے لقب سے مشہور ہوا، اپنی ولی عہدی کے لیے نامزد کر دیا۔ اس پر مزدکی سخت برافروختہ ہوئے۔ اسی دوران میں بادشاہ کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فتاسارس مزدکی سازش کا سب سے بڑا مہرہ ہے اور فیصلہ کر چکا ہے کہ بادشاہ بن کر مزدکیت کو حکومت کا مذہب قرار دے گا۔ اور اس کی ترویج و اشاعت کے لیے کوشاں رہے گا۔

قباد نے اس سازش اور مزدکیوں کے قلع قمع کی ٹھان لی۔ چنانچہ اس نے مزدکی لیڈروں کو ولی عہدی کے مسئلہ پر بحث کے لیے طلب کیا۔ جب سب آ گئے تو قباد کے شمشیر بکف محافظوں نے ان پر حملہ کر دیا اور ذرا سی دیر میں ان کی تکا بوٹی اڑا دی۔ یہ واقعہ ۵۲۲ء میں رونما ہوا۔

قباد نے اس کے بعد ۵۳۱ء تک حکومت کی اور زرتشتی مذہب اختیار کر کے اس کی ترویج و اشاعت میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ مزدک نے حالات سے ڈر کر گوشہ نشینی اختیار کر لی۔

قباد کے مرنے پر نوشیرواں تخت نشین ہوا۔ چونکہ وہ مزدک اور اس کے پیرووں سے ملک کو پاک کرنا چاہتا تھا اس لیے اس نے بظاہر مزدکیوں سے کوئی تعرض نہ کیا۔ حتیٰ کہ جشن تخت نشینی میں مزدک اور اس کے مقلدوں کو دعوت دی۔ شاہی باغ میں درپردہ کنوئیں کھدوائے اور خفیہ احکام جاری کر دیے کہ مزدک اور اس کے ارادت مندوں میں سے کوئی زندہ واپس نہ جائے۔ چنانچہ اسی جشن میں مزدک اور اس کے ایک لاکھ مریدوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی نوشیرواں

نے شہزادہ قباسارس اور دوسرے بھائیوں کو ان کے بیٹوں سمیت قتل کرا دیا۔

اس سانحہ ہوش ربا سے باقی ماندہ مزدکی ایران سے بھاگ کر روس میں پناہ گزین ہو گئے اور اپنے عقائد سے روسیوں کو متاثر کرنے لگے۔ اس وقت تو انھیں کوئی خاص کامیابی نہ ہوئی۔ مگر زمانہ گزرتا گیا اور روس کے شاہی خاندان کے استبداد سے بچنے کے لیے عوام نے مزدکیت کے دامن میں پناہ لی۔ حتٰی کہ زارِ آخریں کے استبداد سے عوام کی چیخیں نکل گئیں اور مزدکیت کے فروغ کا موقع آ گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مزدکیت کمیونزم کا لبادہ اوڑھ کر برسرِ عام آ گئی۔ اور دنیا میں تہلکہ مچا دیا۔

مزدک کا فلسفہ

ازل ہی سے دو خدا ہیں۔ ایک فاعلِ خیر ہے جسے یزدان کہتے ہیں اور وہ نورِ مجسم ہے۔ دوسرا فاعلِ شر ہے جس کا نام اہرمن ہے اور وہ ظلمتِ مجسم ہے۔ یزداں محض نیکی ہے اس سے نیکی ہی کا اظہار ممکن ہے۔ عقل، انسان، آسمان، ستارے اور عناصر یزداں نے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ ان پر اہرمن کو مطلق دسترس نہیں۔ پرہیزگار اور مفید انسان یزداں کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ جاندار کو آگ میں جلانا، کشتی کو غرقاب کرنا، لوہے سے جسم کو کاٹنا، کانٹے چبھونا، درندے اور موذی جانور مثلاً شیر، چیتا، بچھو، سانپ، وغیرہ اہرمن کی پیداوار ہیں۔ چونکہ آسمان اہرمن کی دسترس سے بالاتر ہے اس لیے اسے بہشت کہتے ہیں۔ خدا زندگی بخشتا ہے اور اہرمن موت سے ہم کنار کرتا ہے۔ یزداں صحت عطا کرتا ہے اور اہرمن رنج و بیماری۔ یزداں نے جنت بنائی اور اہرمن نے دوزخ تیار کی۔

چونکہ یزداں کا ملک وسیع ہے اس لیے وہی عبادت کے لائق ہے۔ اہرمن کی دسترس محض عالمِ عناصر تک ہے۔ یزداں پرست کی روح بہشت میں جاتی ہے اور اہرمن پرست کی دوزخ میں۔ اس لیے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اہرمن سے بچائے۔

وجود دو قسم کا ہے ایک سپید یعنی نور دوسرا تاریعنی ظلمت اور اس سے مراد بھی یزداں اور اہرمن ہے۔ نور کے افعال اختیاری ہیں اور ظلمت کے اتفاقی۔ نور، عالم اور حساس ہے اور ظلمت جاہل۔ نور و ظلمت کا امتزاج بھی اتفاقی ہے۔ نور کی ظلمت سے علاحدگی بھی اتفاقی ہے۔ نیکی نور کے باعث ہے اور شر

فساد ظلمت کے سبب۔ اجزائے نور کا ظلمت سے جدا ہونا قیامت کہلاتا ہے۔

اصول وارکان تین ہیں یعنے مٹی، پانی، اور آگ۔ جب یہ آپس میں مل جائیں تو ان سے خیر د شر پیدا ہوتی ہے۔

یزوان عالم حقیقی میں کرسی پر اس طرح براجمان ہے جس طرح بادشاہ تخت سلطنت پر متمکن ہو اس کے حضور میں چار قوتیں ہیں:

۱۔ بازکشا یعنی قوتِ تمیز

۲۔ یاددہ یعنی قوتِ حفظ

۳۔ دانا یعنی قوتِ فہم

۴۔ سورا یعنی سرور

موبد موبداں، ہیربد ہیر بداں، سپہسالار اور لشکر حکومت کے متعزم ہیں۔ دنیا میں جنگ و فساد زن لاؤ زر سے ہے، عورتوں کو آزاد کر دینا چاہیے۔ جس کے پاس زر جمع ہو چھین لینا چاہیے۔ زن اور زر و مال، مشترک ہیں۔ کتنی بے انصافی اور ظلم ہے کہ ایک شخص تو حسین بیوی کا واحد مالک ہو اور دوسرے کے پاس بدصورت بیوی ہو۔ انصاف اور دینداری کا تقاضا یہ ہے کہ حسین بیوی کا خاوند بدصورت بیوی کے خاوند سے بیوی بدل لے اور یہ ادل بدل کا سلسلہ جاری رہے۔

یہ بھی بڑی بری بات ہے کہ ایک صاحب زر ہو اور دوسرا نادار و بے نوا۔ دیندار انسان کے لیے واجب ہے کہ اپنا مال ہم مذہبوں میں تقسیم کر دے۔ اگر کوئی شخص ان باتوں پر عمل نہ کرے تو وہ یزداں پرست نہیں بلکہ اہرمن پرست ہے۔

مزدک کا فلسفہ عام طور سے وہی ہے جو زرتشت کا ہے اور اس کی دینی تعلیم کا ماخذ زرتشت کا علم کلام ہے۔ مگر جہاں زرتشت نیکی اور پارسائی کی تعلیم دیتا ہے اور بے حیائی اور بدکاری و حرص سے منع کرتا ہے، وہاں مزدک اپنے مذہب کی اساس ہی ان باتوں پر رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے مزدکی عقائد شہوت پرستی اور عیاشی کے سوا کچھ نہیں۔ یہ گویا ایران کے صدیوں کے طبقہ امرا و ملک سے انتقام گیری ہے اور بس۔

لطیف احمد قریشی

معصومیت

معصومیت سے مراد کسی شخص کا اپنے کسی فعل کے لیے ذمہ دار اور سزا کا مستحق نہ ہونا ہے۔ مثلاً اگر کوئی بچہ کسی کو چپت لگا دے، کاٹ کھائے یا کوئی برتن توڑ دے تو اس کے اس عمل کی وجہ معصومیت قرار دی جاتی ہے اور اسے اس کے عمل کے لیے سزا اس لیے نہیں دی جاتی کہ اسے اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا کوئی شخص حقیقی طور پر معصوم ہوتا بھی ہے یا نہیں ہے یعنے کیا وہ اپنے افعال کے لیے ذمہ دار ہے یا نہیں، تحلیل نفسی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان کے ہر فعل (اور خاص طور پر جرم) کا کوئی نہ کوئی محرک ضرور ہوتا ہے۔ یہ علاحدہ بات ہے کہ وہ محرک شعوری ہو یا غیر شعوری۔ شعوری محرک کی صورت میں فاعل کو اپنے فعل کا پوری طرح احساس ہوتا ہے اور اس حالت میں فاعل خود کو فعل سے روک بھی سکتا ہے۔ لیکن دیکھا گیا ہے کہ اکثر جرائم کے محرکات لاشعور میں دبی ہوئی غیر تسکین شدہ خواہشات ہوتی ہیں۔ یہ خواہشات غیر معاشرتی اور منافی اخلاق قسم کی ہوتی ہیں جن کو ہمارا مروجہ نظامِ معاشرہ اور اخلاقی اقدار قبول نہیں کرتے اس لیے ان کو دبا دیا جاتا ہے۔ مثلاً انسان میں ملکیت کی شدید خواہش موجود ہوتی ہے اور اسے وہ ہر جائز و ناجائز طریق پر پورا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن معاشرتی نظام اور اخلاقی اقدار اس خواہش کی تکمیل میں رکاوٹ بنتی ہیں اور اس طرح یہ خواہش لاشعور میں دب جاتی ہے۔ ایسی دبی ہوئی خواہشات کی بعض دفعہ تصعید (SUBLIMATION) بھی ہو جاتی ہے۔ یعنے وہ اپنی تکمیل کی کوئی ایسی راہ ڈھونڈ لیتی ہیں جس کو معاشرہ بھی مستحسن قرار دیتا ہے۔ مثلاً یہی ملکیت کی خواہش مال کے جائز طریق یعنے تجارت

وغیرہ کے ذریعہ حصول اور پھر اسی مال سے معاشرتی طور پر مفید ادارے مثلاً اسکول، ہسپتال، اور خیرات گھر وغیرہ قائم کر کے ان کی ملکیت اور سرپرستی کے نشہ سے پوری ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ خواہشات لاشعور میں سے نکل کر شعور میں آنے کی ہر وقت کوشش کرتی رہتی ہیں اور کوئی نہ کوئی ذریعہ اپنی تکمیل کا ڈھونڈ لیتی ہیں مثلاً یہی ملکیت کی خواہش والا شخص چوری کو اپنی اس خواہش کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنا سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیلِ نفسی کے زاویۂ نظر سے کوئی شخص بھی اپنے کسی عمل میں معصوم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ اس کی خواہشات (شعوری یا غیر شعوری) اس کی ذمہ دار ہوتی ہیں۔

ایک مکتبِ فکر جسے جبریت DETERMINISM کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کا خیال ہے کہ انسان اپنے ہر قسم کے افعال میں اپنے ماحول کے اثرات سے مجبور ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص چوری کرتا ہے تو وہ اپنے بچپن سے لیکر اس لمحہ تک کے ماحولی اثرات سے مجبور ہو کر چوری کا مرتکب ہوتا ہے اور یہی حال باقی سب افعال میں بھی ہے۔ اس نظریے کے نتیجے میں جب انسان اپنے اعمال کے لیے ذمہ دار ہی نہیں ہے بلکہ ذمہ داری اس کے ماحول پر عائد ہوتی ہے تو وہ سزا کا مستحق کیوں ٹھہرے گا۔ لیکن اس پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ ابھی تک یہ بات ہی پوری طرح ثابت نہیں کہ انسان ماحول سے کلیتہً مجبور ہو کر کوئی عمل بجا لاتا ہے اور اس نظریے کے خلاف رائے رکھنے والے بہت سے ماہرینِ نفسیات موجود ہیں جن کا خیال ہے کہ بے شک انسان پر ماحول کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے لیکن وہ بہت حد تک اپنے افعال و اعمال میں آزاد بھی ہے۔ دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ انسان کے اعمال اس کے ماحولی اثرات کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتے ہیں تو انسان مکمل طور پر معصوم پھر بھی نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ پھر بھی ایسا ماحول بدلنے کے لیے سزا کا وجود ضروری ہو گا تاکہ اس کے بعد اس شخص کے ماحول اور دوسرے افرادِ معاشرہ کے ماحول میں اس سزا کے خوف کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور اس طرح آیندہ وہ شخص ایسے افعال سے بچ سکے۔

بچوں کو عام طور پر معصوم قرار دیا جاتا ہے۔ عرفِ عام میں اس سے مراد تجربہ اور علم کی کمی سے لی جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی لیا جاتا ہے کہ ان کے افعال کا کوئی محرک نہیں ہوتا۔ لیکن تحلیلِ نفسی سے

ثابت ہوتا ہے کہ بچوں میں بڑوں سے بھی زیادہ خام حالت میں یہی خطرناک (غیر معاشرتی وغیر اخلاقی) خواہشات اور جبلتیں پائی جاتی ہیں۔ اور ابھی ان پر عملی دباؤ (REPRESSION) پورا نہیں ہوتا۔ جب کوئی بچہ کسی شخص پر دانتوں اور ناخنوں وغیرہ سے حملہ کرتا ہے یا کسی چڑیا کو مار گراتا ہے تو اس کے اس فعل کے پیچھے اس کا جذبۂ قتال (MURDEROUS INSTINCT) کام کر رہا ہوتا ہے اس لیے ثابت ہوا کہ بچے بھی معصوم نہیں ہوتے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر یہ بظاہر اس قدر حسین اور جاذب نگاہ اصطلاح ایجاد کس لیے کی گئی ہے؟ میرے خیال میں اس کا مقصد دباؤ کے عمل کی تکمیل ہے۔ بچے کو معصوم اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ اسے ابھی معاشرہ کے اوامر و نواہی کا علم نہیں ہوتا اور اس طرح اس کو وقتی طور پر سزا سے بری قرار دے کر اس پر اور دباؤ ڈالنے کا موقع حاصل کیا جاتا ہے تاکہ آہستہ آہستہ اس کی ان خطرناک جبلتوں کو دبایا اور مہذب کیا جا سکے۔ اور جب بڑوں کے بارے میں یہ اصطلاح استعمال کی جاتی ہے تو اس وقت بھی اس کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ اگر معاشرہ میں اس کے فعل سے فساد پھیلنے کا ڈر نہیں تو اس کی اصلاح کی خاطر اس کو اپنی اس جبلی خواہش کو دبانے کا موقع دیا جائے۔ اس طرح اس عمل دباؤ میں اس کی مدد کی جاتی ہے۔

ڈاکٹر شمیل
ترجمہ: نزہت آغا

فکرِ اقبال پر مغربی اثرات

ایک صدی میں صرف چند مرتبہ یا اس سے بھی کم یہ اتفاق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی عظیم شخصیت مشرق یا مغرب میں پیدا ہو جاتی ہے جو ان ہر دو حصۂ عالم کی ثقافتوں کی امتیازی خصوصیات کو باہم ملانے کی کوشش کرتی ہے۔ ہماری اس صدی میں ایسی ہی ممتاز شخصیت اقبال کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ اس دور کے تمام مشرقی مفکرین سے بڑھ کر پاکستان کے اس روحانی خالق کی تصنیفات نے مغربی علما کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ جیسا کہ آر۔ اے۔ نکلسن نے کہا ہے، اقبال کے ہاں "مشرق اور مغرب کا ملاپ ضرور ہوا ہے۔ البتہ یہ کہنا مبالغہ ہے کہ ان میں یک جہتی بھی پیدا ہوئی ہے۔"

اقبال ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے اور اس وقت تک اسلامی فکر کو مغربی تہذیب سے تطبیق دینے کی اولیں کوششیں کی جا چکی تھیں۔ یہ اقبال کی خوش قسمتی تھی کہ ان کو مشہور مستشرق سر ٹامس آرنلڈ جیسا استاد مل گیا جس نے ان کو مشرقی اور مغربی افکار سے روشناس کرایا۔ یوں تو وہ پہلے ہی اردو کے شاعر کی حیثیت سے اپنی استعداد اور کمالِ فن کا مظاہرہ کر چکے تھے، تاہم آرنلڈ نے ان کو یورپ میں تعلیم مکمل کرنے کا موقع بھی بہم پہنچایا۔

اقبال کی ابتدائی غنائی شاعری میں لانگ فیلو، ایمرسن، اور ٹینی سن کے تراجم بھی شامل ہیں۔ ۱۹۰۵ء میں انھوں نے کیمبرج کے ہیگلی مفکر میک ٹیگرٹ سے تعلیم حاصل کی اور یوں وہ ہیگلی فکر کی گہرائیوں تک پہنچے جس پر اپنی عمر کے آخری دور میں انھوں نے تنقید بھی کی اور اسے بناوٹی استدلال کا ثمرہ قرار دیا۔ چنانچہ "پیامِ مشرق" ۱۹۲۳ء میں انھوں نے ہیگل کو ایسی "مرغی" قرار دیا ہے جو بغیر مرغ کے محض مستی کے زور پر انڈے دیتی ہے۔

انگلستان میں تکمیلِ تعلیم کے بعد اقبال میونخ گئے جہاں سے انھوں نے ۱۹۰۸ء میں "ایران میں مابعد الطبیعات

کا ارتقاء" پر مقالہ لکھ کر ڈگری (ڈاکٹریٹ) حاصل کی۔ اقبال کی یہ تصنیف نہ صرف اہم مسلم مفکرین کے بارے میں وسیع علم کی آئینہ دار ہے جن سے کہ ابھی مغرب آشنا نہ ہوا تھا، بلکہ تامس اکوینس سے لے کر ہارنیک تک عیسائی دینیات اور تاریخ مذاہب کے مسائل میں حیران کن بصیرت کا بھی پتہ دیتی ہے۔

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ ۱۹۰۸ء کے بعد یا زیادہ سے زیادہ ۱۹۱۱ء میں جو روحانی تغیر اقبال میں آیا اس نے کئی ایک نکات پر ان کی رائے کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ لیکن یورپی فکر کا ٹھوس علم بعد کی ہر شاعرانہ اور فلسفیانہ تصنیف میں مفید ثابت ہوا۔

اقبال حیاتیاتی فلسفے سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ "اسرارِ خودی" ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی جس سے قدامت پسند مسلمانوں اور نقلی صوفیا کو عظیم صدمہ پہنچا۔ اس میں اقبال نے پہلی مرتبہ اپنے ایغو یا خودی کے فلسفہ کو بیان کیا جو وحدت الوجودی تصوف کی تعلیم کے مطابق بحرِ ہستی مطلق میں فنا ہو جانے کے لیے نہیں بلکہ عشق، عمل، اور سعیٔ پیہم کے ذریعے ترقی پانے کے لیے ہے۔

"اسرارِ خودی" کے دلپذیر اشعار ہوں یا اس کے بعد کی فارسی اور اردو شاعری، حتیٰ کہ شاعر کی موت کے بعد ۱۹۳۸ء میں شائع ہونے والے آخری مجموعۂ اشعار میں بھی حیاتیاتی فلسفہ کا اثر صاف نظر آتا ہے۔

اقبال کا آدرش ہونا (ہستی) نہیں بلکہ ہو جانا (موزونیت) ہے۔ مطلق غیر جانبدار الوہیت نہیں بلکہ ایسا خدا ہے جو انسان کی دعاؤں کو قبول کرے ایسا انسان نہیں جو اندھی تقدیر کی رسیوں میں جکڑا ہو۔ بلکہ وہ جو خدا کا شریک کار ہو اور اپنی قسمت کو بدلنے پر قادر ہو۔

مجھے نہیں معلوم کہ آیا اقبال نے مشہور کارتولکی مصنف فریدرش فان ہیوگل کی کسی تصنیف کا مطالعہ کیا تھا یا کہ اس سے مماثلت محض ایک اتفاقی امر ہے تاہم اس کے خیالات کے علاوہ یوکن اور لوسے کے افکار بھی "اسرارِ خودی" اور "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں پائے جاتے ہیں۔

برگساں اقبال کا محبوب فلسفی ہے اور انھوں نے بڑے کھرے اور سیدھے انداز میں برگساں کے تصور زماں کی دو حیثیتوں کے ذریعے قرآن کے الفاظ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآن نے جہاں ایک آیت میں یہ بتایا ہے کہ دنیا ایک لحظہ (غیر مسلسل زمانِ سماوی) میں پیدا کی گئی ہے وہاں دوسری آیت میں یہ کہا ہے کہ یہ چھ دن (مسلسل زمانِ بشری) میں وجود میں آئی ہے۔

اقبال کے ہاں زیادہ تر مشابہت نطشے سے پائی جاتی ہے جسے انھوں نے "یورپ کی دکانِ شیشہ گری میں دیوانہ" کہا ہے:

افگند در فرنگ صد آشوبِ تازۂ
دیوانۂ بکارگہِ شیشہ گر رسید

لیکن نطشے سے اس مشابہت کو بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔ نطشے کے عیسائیت اور کلاسیکیت کے مخالف اندازِ فکر میں اس ہندی مسلمان کے لیے کافی ہمدردی اور موافقت پائی جاتی ہے جس نے خود بھی اپنی زندگی کے آخری ایام میں نطشے کی "بقول زرتشت" کی طرز میں "غیر معرف دیا فراموش شدہ) نبی کی کتاب" کے عنوان سے ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔

اقبال اس جرمن فلسفی کے بڑے مداح ہیں۔ چنانچہ انھوں نے "جاوید نامہ" میں جس آسمانی سفر کا نقشہ کھینچا ہے اس میں نطشے کو فلکِ زحل سے پرے جگہ دی ہے۔ لیکن اس کی مذہب دشمنی کی انھوں نے اتنی ہی سخت مذمت بھی کی ہے۔

اقبال کی عینیت کے لیے (ان کے اپنے تاریخ کے خائی نظریے کے خلاف) نہ تو معادت ابدی کا تصور اور نہ ہی عزم برائے قوت، تسکین کا کوئی سامان پیدا کر سکے۔ اور اقبال کے دورِ آخر کے فلسفے کی رو سے عزم برائے قوت نام ہے عزم برائے عشق اور خودی کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا۔

نطشے کے UBERMENSCH (فوق البشر) کو اگر اقبال کا آدرش قرار دے بھی لیں تو مسلم فلسفی کے لیے فوق البشر کا انکارِ خدا ناقابلِ برداشت ہے۔ جس فوق البشر کا اقبال متمنی ہے وہ ہے اسلامی تصوف کا انسانِ کامل جو ایک بار رسولِ خدا محمدؐ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اور اس انسانِ کامل کا معراج عبدہٗ (خدا کا بندہ) ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے خالق کے ساتھ کلی مطابقت رکھتے ہوئے عمل کرے، اور حکم خداوندی کو کبھی نہ بھولے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نطشے اور انقلاب کے بعد

بعد ایل روس محض "لا" (نفی خدا) تک محدود رہے۔ اور "الا" (اقرارِ خدا) کی بلندی تک ان کی رسائی نہیں ہوسکی جو کہ اسلامی کلمے کا دوسرا حصہ ہے۔ نطشے پر اقبال نے کیسی ہی تنقید کی ہو لیکن بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ عصر حاضر میں نطشے کے بہترین ترجمان روڈولف پانوس نے بھی بالکل ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا ڈھانچہ اسلامی نہیں ہے۔

اقبال پر نطشے سے زیادہ گوئٹے کا اثر ہے۔ اپنی ابتدائی غنائی نظموں میں اقبال نے گوئٹے کی تعریف بھی کی ہے۔ اور "پیامِ مشرق" کو مشرق کی طرف سے "دیوانِ مغرب" (WEST — OSTLICHER DIVAN) کا جواب تصور کیا گیا ہے جو موضوع کے اعتبار سے اس کے مشابہ ہے۔ اور گوئٹے کے اشعار میں (MAHOMET GESANG) (نعتِ محمدؐ) کا آزاد ترجمہ بھی ہے۔ اقبال کے مشرقی مرشد روحانی مولانا روم کی طرح گوئٹے بھی:

نیست پیغمبر و لے دارد کتاب

فاؤسٹ، سعی عشق اور آرزو کا ڈرامہ ہے اور اقبال نے تمام یورپی ادب میں سے غالباً "فاؤسٹ" ہی کی سب سے زیادہ تعریف کی ہے کیونکہ اسی میں ان کو اپنے عشق و ارتقا کے تصورات نظر آئے۔

اقبال کے شاہکار "جاوید نامہ" کی "تمہید آسمانی" فاؤسٹ کی تمہید آسمانی کے مماثل ہے۔ اپنی اس تصنیف میں جو کہ مشرقی "آسمانی طربیہ" خیال کی جاتی ہے اور جس میں دانتے کا اثر نظر آتا ہے شاعر نے زندہ رُود (جیتی جاگتی ندی) کا نام اختیار کیا ہے جو کہ دراصل اشارہ ہے MAHOMET GESANG کی اس رمزیت کی طرف جس میں پیغمبرانہ روح کو جیتی جاگتی ندی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ شیطان کی شخصیت جس کا کلامِ اقبال میں بڑا اہم حصہ ہے گوئٹے کے MEPHISTOPHELES کی غمازی کرتا ہے۔

مردود فرشتے (شیطان) میں جو کہ زندگی کی قوت محرکہ کا دوسرا نام ہے ملٹن کا اثر صاف ظاہر ہوتا ہے۔ جس کی "فردوسِ گم گشتہ" کی اقبال نے بڑی تعریف کی ہے بلکہ وہ خود ایک ایسی ہی کتاب لکھنا

چاہتے تھے۔ یہ تصور قرآن اور ملٹن دونوں میں ملتا ہے کہ آدم کی معصیت ہی نے اسے اس دنیا میں کام کرنے کے قابل بنایا، اور یہ کہ یہی بات اسے جنت کی معصومیت سے حقیقی زندگی اور کشمکش میں لاکر اس کے ارتقاء کا باعث بنی۔ قرآن اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ آدم خدا کا خلیفہ اور دنیا میں اس کا نائب ہے جس کے لیے عمل اس لیے ضروری ہے کہ وہ خدا کی ملکیت اس کو اچھی حالت میں واپس کر سکے۔ اور یہ ایک ایسا تصور ہے جسے مسلمانوں نے متوکلانہ روش کی وجہ سے اکثر فراموش کر دیا ہے۔ اسی لیے اقبال نے اس پر زور دیا ہے۔ انھوں نے مغربی فلسفے اور قرآن کی صحیح تفسیر دونوں میں دائمی عمل کے پیغام کا مطالعہ کیا اور اس کی اشاعت میں ان تھک کوشش کی۔

البتہ یہ بات حیران کن ہے کہ اقبال نے جدید سائنس کے انکشافات تک کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ آئن سٹائن کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جس کا نظریۂ اضافیت اور یہ تصور کہ کائنات لامحدود لیکن غیر مطلق ہے، قرآنی تعلیم کے عین مطابق ہے۔

لیکن یہ تمام مغربی اثرات ان خطرات کو اقبال کی نظر سے نہ چھپا سکے جو مغربی تہذیب کی غلامی کا نتیجہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ ان کی تصنیفات مغربی فکر اور اس سے بڑھ کر مغربی سیاست پر تنقید سے بھری پڑی ہیں۔ یہ بجا ہے کہ ان کے بعض سیاسی نظریات یک طرفہ ہیں اور ان کا تعلق ایک گذشتہ تاریخی صورت حال سے ہے۔ اقبال کی نظر میں مغرب اپنی موجودہ صورت میں عشق خداوندی سے بالکل عاری، مجسم عقلیت ہے۔ لہٰذا خطرناک اور شیطانی ہے۔ اور مشرق عشق خداوندی سے واقف ہے لیکن سہانے خوابوں میں ڈوبا ہوا ہے۔ اسے مغربی اثر و نفوذ کے خطرات کا علم نہیں اور یہ مغربی زندگی کے باطنی مفہوم کو سمجھے بغیر اس کی ظاہری ہیئت کی نقالی کی طرف مائل ہے۔ چنانچہ جدید ترکی اور ایران کے خلاف شاعر کے جذباتی ہیجان کو اسی نقطۂ نظر سے سمجھنا چاہیے۔ اقبال نے مغربی مفکرین کے افکار اور اس تعلیم کا جو انھوں نے ان کے ہاں سے حاصل کی ہے اعتراف کیا ہے لیکن مغرب کے خلاف ان کے شدید ترین حملوں کا سبب وہ بات ہے جس کا اظہار "جاوید نامہ" میں ٹالسٹائی کی روح نے کیا ہے۔ یعنی "مغرب اپنے غیر معاشری طرز عمل اور استعماری ہتھکنڈوں کے ذریعے ہر روز روح مسیح کو صلیب پر چڑھاتا ہے"۔

دوسری طرف اقبال "یورپی ثقافت کی انسانی بنیادوں" سے بخوبی آشنا نہ تھے۔ افلاطون اور افلاطونیت پر ان کی تنقید کہیں کہیں وسعت سے خالی نہیں ہے۔ وہ قرآن کی لازمی طور پر حرکی اور قطعی قدامت دشمن روح کے حامی ہیں۔ جو یونانی فلسفے سے بہت دور ہے۔ اس اساسی نقطۂ نظر میں اقبال کا یہی بنیادی یک طرفہ پن ہی غالباً وہ چیز ہے جس نے ان کے لیے یہ ممکن بنایا کہ وہ اسلام کی ترقی کے لیے نئی راہیں کھول دیں کیونکہ مسلمان اس فلسفیانہ روح کے زیر اثر اپنی اصلی حرکی خاصیت کو بھی فراموش کر چکے تھے بلکہ قرآن کے ان الفاظ کو بھی زینتِ طاقِ نسیاں بنا چکے تھے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ۔

بے شک اللہ تعالےٰ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے۔

اقبال کو مشرق اور مغرب میں جو جو حیات آفریں قوتیں نظر آئیں ان سب سے انھوں نے اپنی قوم کی قسمت بدلنے کا کام لیا ہے۔ جیسا کہ وہ "پیامِ مشرق" میں کہتے ہیں:

چشم بکشائے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است

صوفیاء اور تطہیرِ رقص

فنونِ لطیفہ اور قواعد کی پابندی

فنونِ لطیفہ میں کئی چیزیں آتی ہیں۔ شاعری، موسیقی، رقص اور مصوری۔ ان سب کو انسانی فطرت سے بڑا گہرا لگاؤ ہے۔ فطرت کے کچھ تقاضے ایسے ہوتے ہیں جو بے ساختہ اندر سے ابھرتے ہیں اور وہ اس وقت کسی منطقی قاعدے قانون کے پابند نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ جذبے مائل بہ ارتقا ہوتے ہیں تو مدنیت کے تقاضے اپنے قاعدے قانون، اصول اور ضابطے میں انھیں جکڑنے لگتے ہیں۔ یہ اصول وضوابط اس لیے ہوتے ہیں کہ ان فطری تقاضوں کے اندر ترتیب وسلیقہ، اور حسن وجمال پیدا کر کے دلچسپی ولطافت میں مزید اضافہ ہوسکے۔ بلاشبہ ضوابط کی پابندیاں بعض اوقات انسانی ذہن میں نشاط پیدا کرنے کی بجائے اور "بوریت" پیدا کر دیتی ہیں لیکن کیا کیا جائے کہ ان پابندیوں سے زندگی کے کسی مرحلے پر چھٹکارا نہیں۔

شعر وہ ہے جو بے ساختہ نکلے اور کسی فطری جذبے کی پوری پوری عکاسی کرے۔ لیکن جب اس میں کمال پیدا کرنے کی خواہش ہو تو بحر ووزن، تقطیع، ردیف، قافیے، زحاف، ایطائے جلی وخفی اور اس طرح کے کئی اصول وضوابط کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔

یہی حال موسیقی کا ہے..... گلے سے بے ساختہ جو موسیقی نکلتی ہے بس وہی اصل میں فطری موسیقی ہے لیکن جب اس میں خواہی کی جائے تو اتنے اتھاہ قواعد واصول ملیں گے کہ ان پہ اس چھوٹی سی عمر میں عبور حاصل کرنا سخت دشوار ہے۔

کائنات میں رقص

یہی حال رقص کا ہے۔ یہ بھی ایک تقاضائے فطرت ہے۔ لیکن فنیت پیدا کرنے کے لیے اس کے اصول و قواعد کی بھی پابندی کرنی پڑتی ہے۔

یہ ساری کائنات جن ناقابلِ تقسیم ذرات سے مرکب ہے انھیں ایٹم کہتے ہیں۔ ہر ایٹم کئی برقی لہروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس کے وسط میں نیوکلس ہے اور اس کے اردگرد الکٹرون، نیوٹرون، پروٹون مختلف سمتوں میں گھومتے رہتے ہیں۔ اپنی دنیا کو دیکھیے۔ بجائے خود یہ اپنے محور پر بھی گردش کرتی رہتی ہے اور اپنے مرکز آفتاب کے گرد بھی اپنے مدار پر طواف کرتی رہتی ہے۔ پھر نظامِ شمسی کا ہر رکن اسی طرح رقصاں ہے اور یہ پورا نظام خود بھی خدا جانے کس قبلۂ مقصود کے گرد چکر کاٹ رہا ہے۔ غرض کائنات کا کوئی ذرہ ایسا نہیں جو رقص سے خالی ہے۔ غالب نے کتنے پتے کی بات کہی ہے:

حرکت ہے کائنات کو اک تیرے ذوق سے　　　پرتو سے آفتاب کے ذرّے میں جان ہے

اگر یہ انسان کی فطرت میں بھی موجود ہو تو تعجب کی کیا بات ہے؟

طاؤس کو دیکھیے۔ اس کا حسین ترین رقص اگر کسی کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکے تو اسے انسان کی بجائے پتھر کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس کی دُم کا ایک مدوّر اور حسین پنکھے کی طرح سایہ فگن ہونا، اس کی لرزش اور تھرتھراہٹ، اس کے قدم کا عجیب انداز سے اٹھنا اور زمین پر پڑنا، خود اس کا پورے جسم کے ساتھ گردش و رقص کرنا...... اُف یہ کیا کیا ادائیں ہوتی ہیں۔ خدا کی اس حسین کائنات میں کہاں کہاں شانِ خدا نظر نہیں آتی؟ تاہم نغمہ نواز پرندوں میں، حسین و رنگین پھولوں میں، اور رقصِ طاؤس میں خصوصیت کے ساتھ جسے شانِ خدا دکھائی نہ دے اسے تو انسان کہنا ہی مشکل ہے۔ مرغ نر بھی رقص کرتا ہے اور کنجشکِ نر بھی ـــــ شیر شکار پر جھپٹتا ہے لیکن طاؤس پر حملہ نہیں کرتا کیونکہ وہ وقتاً فوقتاً اس کے رقص سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو سورج مکھی کا آفتاب کی رفتار کے ساتھ گھومنا بھی ایک نباتی رقص ہی ہے۔

رقص ہر قوم میں ہے

رقص چند فطری حرکات کا مجموعہ ہے جو ساری کائنات میں موجود ہے خواہ اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔

اختیاری رقص جب تمدن و شعور میں قدم رکھتا ہے تو چند قاعدوں اور جدت طرازیوں کی پابندیاں بھی اختیار کر لیتا ہے۔ رقص دراصل ایک اندرونی تحریک ہے جو بعض حرکات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ خوشی اور مستی بے خودی، جوش اور بعض اوقات غم بھی جہاں زبان پر نغمہ بن کر آتا ہے وہاں ہاتھ پاؤں میں یہی جذبات رقص بن کر ظاہر ہوتے ہیں۔ اسی لیے رقص بھی موسیقی کی طرح ایک عالمگیر حقیقت فطری تقاضا ہے اور دنیا کی کوئی قوم بھی ایسی نہیں جو اپنی خاص موسیقی کی طرح اپنا مخصوص رقص بھی نہ رکھتی ہو۔ جنگلی اور وحشی قوموں میں بھی یہ دونوں چیزیں موجود ہیں اور متمدن و مہذب اقوام میں بھی۔ یہیں پاکستان میں دیکھ لیجیے۔ بنگال، سابق پنجاب و سندھ و سرحد میں ہر جگہ کے اپنے مخصوص ڈانس ہیں۔ بنگال کی تو تین چیزیں یوں بھی مشہور ہیں۔ باجا۔ کھاجا (مٹھائی) اور جھاجا (رقص)۔ سابق سندھ میں ہر تقریب شادی وغیرہ پر تمام مرد اور تمام عورتیں الگ الگ حلقوں میں خاص انداز سے لازماً رقص کرتے ہیں اور بچے بھی اس میں شریک ہوتے ہیں۔ سابق پنجاب کا بھنگڑا ناچ اور سابق سرحد کا خٹک ڈانس تو اپنا جواب نہیں رکھتے۔ ان میں صرف موسیقیت اور قدمی ضربات ہی کا تناسب نہیں ہوتا بلکہ اس میں جوہر شجاعت و مردانگی کا بھی مظاہرہ ہوتا ہے۔ یوں بھی رقص کی مشق ایک بڑی مشکل ریاضت ہے۔ عام آدمی تو چند منٹ میں تھک کر چور ہو جائیں۔

مذہب کیا چاہتا ہے؟

مذاہب میں کوئی مذہب ایسا نہیں جو کسی فطری جذبے کو ختم کرنے کی تلقین کرے۔ ہر مذہب فطری جذبات کا صحیح مصرف لینا بتاتا ہے۔ وہ تو ابلیس کو بھی ختم نہیں کرنا چاہتا بلکہ بفحوائے حدیث نبوی:

کشتنِ ابلیس کارِ مشکل است   زانکہ او گم اندر اعماقِ دل است
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی   کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی   (اقبال)

شیطان تو ایک آگ ہے۔ خواہ اس سے کھانا پکا لیجیے یا گھر پھونک دیجیے۔ اگر اسی آگ سے تخریبی کام لیے جائیں تو وہ شیطان ہے اور تعمیری مقاصد میں اسے لگایا جائے تو عین زندگی اور جانِ ایمان ہے۔

پس جب شیطانی قوت کا یہ حال ہے جس کی برائی پر مذہب کا پورا لٹریچر گواہ ہے تو جو چیزیں عین فطرتِ انسانی میں داخل ہیں ـــــ مثلاً موسیقی اور رقص وغیرہ ـــــ ان کے متعلق کوئی مذہب

یہ دائے کب دے سکتا ہے کہ اسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دو؟

مذاہب میں رقص

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ موسیقی یا رقص جیسے فطری جذبات کو کسی مذہب نے بھی دبایا نہیں ہے بلکہ اس کے تعمیری پہلوؤں کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ رہا تخریبی پہلو تو یہ رقص و موسیقی ہی میں نہیں جہاں بھی ہو مذہب اس سے روکتا ہے۔ چنانچہ ہمیں زبور شریف کی بعض آیات اس کی تائید میں یوں ملتی ہیں:

"نرسنگے کی آواز پر اس کی حمد کرو۔ دف بجاتے اور ناچتے ہوئے اس کی حمد کرو۔ تاردار سازوں اور بانسری کے ساتھ اس کی حمد کرو۔ بلند آواز جھانجھ کے ساتھ اس کی حمد کرو۔ زور سے جھنجھناتی جھانجھ کے ساتھ اس کی حمد کرو۔" (زبور باب ۱۵۰) (آیات ۲ تا ۵)۔

بعض روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تفریحی ذوق کی تسکین کے لیے موسیقی و رقص کو قبول کیا گیا ہے۔ مثلاً مسند احمد جلد ۳، صفحہ ۱۵۲ کی ایک روایت یوں ہے:

كانت الحبشة يزفنون بين يدي	حبشی حضورؐ کے سامنے پاؤں مار مار کر دھرک تھرک کر
النبي صلى الله عليه وسلم ويرقصون	ناچتے ہوئے یہ الاپ رہے تھے کہ محمدؐ عبد صالح
ويقولون محمد عبد صالح۔	(محمدؐ اللہ کے صالح بندے ہیں)

مسند ہی کی دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں:

ان الحبشة كانوا يدفّون بين يدي رسول | حبشی حضورؐ کے سامنے دف بجا کے اور رقص کرتے ہوئے

الله صلى الله عليه وسلم ويرقصون ويقولون محمد عبد صالح یہ الاپ رہے تھے کہ محمدؐ عبد صالح

غالباً یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب حضورؐ ہجرت کر کے مدینے تشریف لائے تھے اور نہ فقط یہ حبشی مرد بلکہ ایک طرف لڑکیاں یہ الاپ رہی تھیں:

نحن جوار من بني نجار | ہم بنی نجار کی لڑکیاں ہیں ..... الخ

اور دوسری طرف عورتیں اور بچے دونوں دف پر یہ استقبالی گیت گا رہے تھے:

طلع البدر علینا۔ آج ہم پر چاند طلوع ہوا ہے . . . الخ

اور اس کے بعد دوسرے موقعہ پر ایسا ہی واقعہ اور بھی پیش آیا جسے ترمذی نے سیدہ عائشہؓ کی زبانی یوں روایت کیا ہے :

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالسًا فسمعنا لغطًا وصوت صبیان فقام رسول اللہ فاذا حبشیۃ تزفن والصبیان حولھا فقال یا عائشۃ تعالی فانظری فجئت فوضعت لحیی علی منکب رسول اللہ علیہ وسلم . . . الخ	حضورؐ بیٹھے ہوئے تھے کہ کچھ شور اور بچوں کی آوازیں سنائی دیں۔ حضورؐ اٹھ کر گئے تو دیکھا کہ ایک حبشی عورت ہے جو تھرک تھرک کر رقص کر رہی ہے اور بچے اس کے گرد جمع ہیں حضورؐ نے فرمایا کہ عائشہؓ آؤ تم بھی دیکھو۔ میں آئی اور اپنی ٹھوڑی حضورؐ کے کاندھے پر رکھ کر دیکھنے لگی . . .

الجامع للاصول کے حاشیے پر اس حدیث کے لفظ تزفن کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

تزفن ای ترقص وتضرب بالدف۔ یعنی تزفن کا یہ مطلب ہے کہ وہ دف بجا بجا کر رقص کر رہی تھی۔

پھر اس حاشیے میں اس پوری حدیث اور اس سے پہلے نمبر کی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں :

وفی ھذین عظیم لطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالعیال وجواز سماع اللھو بقدر الحاجۃ	ان دونوں روایتوں میں امت پر نبوی لطف وکرم کا ذکر ہے اور نیز ان روایتوں سے بقدر ضرورت سماع لہو وتفریح گانے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

یہاں یہ پیش نظر رہے کہ محض گانا (سماع) سننے کا یہاں ذکر نہیں، اس کے لیے تو دوسری روایتیں ہیں۔ یہاں "سماع لہو" کا ذکر ہے یعنی رقص کے کھیل کے ساتھ۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ گانے بجانے کے ناجائز ہونے کی تو کئی ضعیف اور موضوع روایات موجود ہیں لیکن رقص کے عدم جواز کے بارے میں کوئی ضعیف موضوع روایت بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی صحیح روایت یا قرآنی آیت ہوتی بلکہ اس کے برعکس مذکورہ بالا صحیح روایات سے رقص کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

فقہاء اور صوفیا کی روش

بہرکیف یہ بات یقینی ہے کہ رقص بھی موسیقی کی طرح فطرت انسانی کا ایک تقاضا ہے اور موسیقی

کی طرح اس سے بھی کچھ تعمیری کام لیے جاسکتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے فقہاء ایسے نازک مراحل پر حرام و ناجائز کہہ کر الگ ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی نظر فنونِ لطیفہ کے صرف تاریک پہلوؤں پر زیادہ ہوتی ہے۔ البتہ صرف صوفیاء کا طبقہ ایسا ہے جو وقت نظر اور وسعتِ نگاہ سے کام لیتا رہا ہے۔ صوفیا نے گانے بجانے کو نہ حرام کہہ کر چھوڑ دیا اور نہ اس کی کھلی چھٹی دے دی بلکہ اسے تعمیری مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ چونکہ موسیقی اور رقص تقریباً توام ہیں اس لیے صوفیاء نے ان دونوں شیطانوں کو مسلمان کر کے اپنا مرید بنا لیا۔ وہ گانے بجانے کی محفلیں بھی منعقد کرتے رہے اور رقص بھی کرتے رہے جسے ان کی اصطلاح میں کیفیت، وجد، حال، دَور اور ذوق وغیرہ کہتے ہیں۔ ان کے سامنے محض جو ہی روایات نہیں جو اوپر درج ہوئیں بلکہ ایک روایت اور بھی ہے اسے بھی سُن لیجیے:

ایک روایت اور

سِیَر و حدیث کی تقریباً ہر کتاب میں حضورؐ کی ادائے عمرہ کا ذکر موجود ہے جو صلح حدیبیہ کے دوسرے سال ۷ھ میں واقع ہوئی تھی۔ بمصداقِ رؤیائے نبوی . . . . لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللہ حضورؐ صحابہ کے انبوہِ کثیر کے ساتھ ادائے عمرہ کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے مکہ سے واپسی کے موقع پر عُمارہ بنت حمزہؓ حضورؐ کے پاس چچا چچا کہتی ہوئی دوڑ کر آئیں۔ سیدنا علیؓ، سیدنا زید بن حارثہؓ، اور سیدنا جعفر بن ابی طالبؓ، آپس میں جھگڑ پڑے کہ اس یتیم بچی کی پرورش کون کرے؟ (اپنی ہی بچی کو زندہ درگور کرنے والی قوم کے ان افراد کو دیکھیے جو آج غیر کی یتیم بچی کی پرورش کے لیے اپنا اپنا حق جتا رہے ہیں)۔ علیؓ نے کہا: یہ میرے چچا کی بیٹی ہے لہٰذا اس کی پرورش میں کروں گا۔ حضورؐ نے یہ پاک جذبہ دیکھ کر فرمایا انت منی وانا منک (تم مجھ سے اور میں تم سے ہوں)۔ زیدؓ نے کہا: حمزہؓ میرے دینی بھائی تھے اور یہ میری بھتیجی ہے لہٰذا اس کی پرورش کا میں حقدار ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا: انت مولیٰ اللہ ومولیٰ رسول اللہ (تم اللہ اور رسول دونوں کے مولا ہو)۔ جعفرؓ نے کہا: یہ میری چچا زاد بہن بھی ہے اور اس کی خالہ (اسماءؓ بنت عمیس) میری بیوی بھی ہے جو ماں کا حق ادا کرے گی۔ حضورؐ نے جعفرؓ کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا :- اشبھت خلقی وخلقی (تمہارا ظاہر و باطن دونوں

مجھ سے ملتے جلتے ہیں)۔ حضورؐ کی زبان سے یہ جملہ سن کر جعفرؓ پر وجد کی جو کیفیت طاری ہوئی اس کا نقشہ مؤرخین و محدثین نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

فلما قضی بها لجعفر قام جعفرؓ فحجل حول رسول اللہ صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما ھٰذا یا جعفر؟ فقال یا رسول اللہ کان النجاشی اذا ارضی احدًا قام فحجل حوله

جب حضورؐ نے (مذکورہ بالا جملہ فرما کر) جعفرؓ کے حق میں فیصلہ کر دیا تو جعفرؓ اٹھے اور حضورؐ کے گرد ایک پاؤں اٹھا کر رقص کرنے لگے۔ حضورؐ نے پوچھا جعفرؓ یہ کیا ہے؟ جعفرؓ نے کہا یا رسول اللہؐ! نجاشی جب کسی کو خوش کرتا ہے تو وہ اس کے گرد اسی طرح رقص کرتا ہے۔

یہ روایت ابو داؤد، بیہقی، ابن ہشام وغیرہ نے بھی نقل کی ہے اور واقدی نے بھی۔

شیخ کا استدلال

اس روایت کو شیخ ابوالنجیب عبدالقاہر سہروردی نے اپنی مشہور کتاب "آداب المریدین" میں نقل فرما کر جوازِ وجد و رقص پر استدلال کیا ہے اور لکھا ہے کہ "سماع سننے سے بعضوں کو خشیت، حزن یا شوق پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے گریہ یا نعرہ کرتے ہیں اور بعضوں پر انبساط و وجد طاری ہوتا ہے جس کے باعث وہ رقص کرتے ہیں۔" صوفیاء اپنے تمام وظائف و اعمال کے لیے کوئی نہ کوئی سند رکھتے ہیں خواہ وہ قوی ہو یا ضعیف۔

یہ بھی سن لیجیے کہ یہ کون بزرگ ہیں؟ یہ پانچویں صدی کے وہ بزرگ ہیں جو بانی سلسلۂ سہروردیہ ہیں۔ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کے مرشد بھی ہیں اور چچا بھی۔ اکابر فقہا و محدثین میں ان کا شمار ہے۔ طبقات الشافعیہ، تاریخ ابن خلکان، مرآۃ الجنان، اور کتاب الانساب (سمعانی) میں آپ کے تبحر علمی کا اعتراف ہے۔ عرصۂ دراز تک مدرسۂ نظامیہ بغداد کے استاذ الکل (پرنسپل) رہے ہیں۔ سرتاج صوفیا ہیں اور سلسلۂ شہابیہ و کبرویہ و فردوسیہ سب آپ تک منتہی ہوتے ہیں۔

صوفیا کا رقص

صوفیا میں جو حضرات اہلِ سماع اور صاحبِ وجد و رقص گزرے ہیں ان کی تعداد سینکڑوں نہیں ہزاروں تک پہنچتی ہے اس لیے کہ ہر سلسلۂ طریقت میں بے شمار حضرات وجد و رقص کرتے رہے ہیں۔ صرف ان کے ناموں کی فہرست سے کئی جلدیں تیار ہو سکتی ہیں، ان میں علماء، قاضی، مفتی، شیوخِ اسلام، اہلِ طریقت سب ہی قسم کے حضرات ہیں۔

اس وقت ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس وجد و رقص کو روحانیت یا تزکیۂ نفس یا اصلاحِ معاشرہ سے کوئی لگاؤ ہے یا نہیں؟ یہ ایک الگ مضمون ہے جو سرِ دست زیرِ بحث نہیں۔ کہنا صرف یہ ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ علم و فضل اور پختہ سیرت و کردار رکھنے والے ان گنت حضرات ایسے گذرے ہیں جن کی ثقاہت و عظمت پر اجماعِ امت رہا ہے، اور وہ صاحبِ وجد و رقص ہوئے ہیں اور خود ان کے قول کے مطابق اسی وجد و رقص سے انھیں اعلیٰ سے اعلیٰ روحانی مراتب حاصل ہوتے ہیں۔

ایک اصلاح

صوفیا نے رقص میں ایک بڑی اصلاح یہ کی کہ اپنے وجد و رقص کو عورتوں سے بالکل الگ رکھا۔ اوپر کی ترمذی کی روایت سے اگرچہ ایک حبشی عورت کا رقص دیکھنا ثابت ہوتا ہے اور وہ بھی بلا وجد و کیف رقص، لیکن اولاً یہ مثال شاذ و نادر ہے۔ دوسرے عوامی معاشرے میں اس لائق نہیں کہ مردوں کے لیے عورتوں کا یا عورتوں کے لیے مردوں کا رقص دیکھنا مناسب ہو۔ ہر شخص کو اپنے نفس کا محاسبہ خود ہی کر کے دیکھنا چاہیے کہ کس قسم کی موسیقی و رقص سے اس پر کیا اثر پڑتا ہے۔

ایک واضح فرق

یہاں اس نکتے کو فراموش نہ کیجیے کہ ان حضرات کی موسیقی اور رقص کے درمیان ایک نمایاں فرق رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے بہتیرے حضرات ایسے ہیں جو موسیقی سے محض سماعی حیثیت ہی سے دلچسپی نہیں لیتے رہے ہیں بلکہ فنِ موسیقی کے ماہر بھی ہوئے ہیں یعنی انھیں فنی لگاؤ بھی خاصا رہا ہے۔ لیکن ہماری محدود معلومات کے مطابق رقص سے ان کی دلچسپی فنی نہیں رہی ہے اور اس کی ایک معقول وجہ

بھی ہے۔ یعنی ان حضرات کا رقص کبھی اظہارِ فن کے طور پر نہیں ہوا بلکہ یہ ہمیشہ وجد کے ساتھ وابستہ رہا ہے۔ بلکہ جوش و بیخودی اور سرمستی و مدہوشی کے نتیجے میں ان کا رقص ظاہر ہوتا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاں بیخودی کا عالم طاری ہو وہاں اظہارِ فن کا ——— درانحالیکہ انھیں اس سے واسطہ بھی نہ رہا ہو ——— سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ سرخوشی و سرمستی بلاشبہ ہر ایک صاحبِ وجد و رقص کو ایک مخصوص طرزِ رقص عطا کر دیتی ہے لیکن اس کا فنِ رقص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے بعض گانے والے فنِ موسیقی سے قطعی نابلد ہوتے ہیں اور انھوں نے کسی سے یہ فن سیکھا نہیں ہوتا۔ لیکن ان کی آواز کے بعض آثار چڑھاؤ، تانیں، زمزمے، مرکیاں اور وہ نے اتنے خوبصورت ہوتے ہیں کہ بڑے بڑے فن کار بھی عش عش کر اٹھتے ہیں۔ گانے والے کو خود نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کیا کہہ گیا لیکن فنکار جھوم جاتے ہیں اور بعض اوقات خود فن کار ان باریکیوں کو ادا کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔

یہی صورتِ حال وجد و حال کی ہوتی ہے کہ عالمِ بےخودی میں ان سے ارادہ و قصد کے بغیر بعض اتنی حسین و دلکش رقصی حرکات ظاہر ہوتی ہیں کہ دیکھنے والے مسحور ہو کر رہ جاتے ہیں۔

مشائخِ بہار کا رقص

اس وقت حال اور رقص کا زیادہ چلن صوبۂ بہار کے مشائخوں میں ہے یا طریقۂ مولویہ کے متوسلین میں جو حوالیِ ترکستان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ثانی الذکر کو دیکھنے کا تو ہمیں اتفاق نہیں ہوا لیکن اول الذکر سے بہت سابقہ رہا ہے۔ ان میں سے ہر شیخ کا اپنا طرزِ رقص ہے اور اس شیخ کے متوسلین بھی اسی طرز کو اپناتے ہیں۔ یہ بڑا مسحور کن منظر ہوتا ہے۔ رونا، تڑپنا، اچھلنا، کودنا، گھومنا، چکر کاٹنا، ایک دوسرے سے لپٹنا، چشم و ابرو اور ہاتھ پاؤں کی مخصوص حرکات، غرض بڑا دلچسپ منظر ہوتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جوش و مستی کے ساتھ ہوش و گوش بھی قائم رہتا ہے۔ یہ فنی رقص نہیں مگر دلچسپ رقص ضرور ہے اور سفلی جذبات کا وہ عنصر بھی نہیں جس کا فنکارانہ رقص میں امکان ہوتا ہے۔

ہندو صوفیا کا رقص

بالکل اسی انداز کا حال و وجد اور ذوق و رقص بعض ہندو فرقوں میں بھی پایا جاتا ہے اور یہ سمجھا تھا کہ تیرتھ گاہ میں اب بھی اس کا نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال صوفیا نے موسیقی اور رقص دونوں کو اپنے اسلامی قالب میں ڈھالنے کی ایک اچھی کوشش کی ہے۔

تنقید و تبصرہ

تلبیس ابلیس اردو (ابن الجوزیؒ) | مترجمہ مولانا ابو محمد عبدالحق اعظم گڑھی۔ صفحات ۴۷۶۔ کتابت، ط
کاغذ، ڈسٹ کور، وغیرہ سب اچھے۔ قیمت ۱۰ روپے۔ ملنے کا پتہ: نور محمد کارخانہ تجارتِ کتب
آرام باغ۔ کراچی۔ پاکستان۔

جب معاشرہ اعلیٰ ہو تو عام افراد بھی اچھے ہوتے ہیں اور اس کے فن کار خصوصیت سے بلند ہوتے ہیں۔ اور سوسائٹی ہی گھٹیا ہو جائے تو اس کے مختلف طبقات کے نمایاں راہنما بھی گھٹیا ہو جاتے ہیں۔ اہلِ اسلام جب بھی کبھی مائل بہ زوال ہوئے تو ہر طبقے میں ذہنی زوال بھی ساتھ ساتھ آیا۔ اصول کی گرفت ڈھیلی اور فروع پرستی میں شدت نمایاں ہو گئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام و خواص سب کے افکار و اعمال گمراہ اور ان کا شکار ہو گئے۔ لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی اسلامی سوسائٹی میں اس طرح کا زوال آیا ہے تو اسی سوسائٹی میں کچھ بے باک اور جرأتمند مردانِ حُر بھی پیدا ہوئے جنھوں نے امت کی کسی کمزوری کی نشاندہی میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ اور دنیا کا نہ کوئی خوف انھیں دبا سکا نہ کوئی لالچ انھیں خاموش کر سکا۔

اسی قسم کے مردانِ حق آگاہ میں امام جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمٰن بن الجوزی بھی ہیں جو عام طور ابن جوزی کے نام سے مشہور ہیں۔ مصلحین عام طور پر بدنام بھی ہوتے ہیں اور وہ لوگ خصوصاً انھیں بد کرتے ہیں جن پر ان مصلحین کی اصلاحی تحریک کی زد پڑتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اپنی کمزوریوں کی پردہ پوشی کا آسان نسخہ یہی ہے کہ دوسروں کو بدنام کرنا شروع کر دو۔ ایسے تماشے ہر دور میں ہوتے رہتے ہیں لیکن بات میں اتنا کچھ زورِ دروں ہوتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی وقت اپنا سر نکال کر ہی رہتا ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں مسلمان جس زوال سے دوچار تھے اس وقت امام ابن جوزی ...... ۵۰۸ھ سے ۵۱۲ھ کے درمیان بغداد میں پیدا ہوئے اور ۵۹۷ھ میں وفات پائی۔ یہ دور وہ تھا جب کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا طوطی بول رہا تھا۔ حضرت شیخ کا زمانہ ۴۷۱ھ سے ۵۶۲ تک

ہے۔ اس سورج کے سامنے کسی کا چراغ جلنا مشکل تھا۔ لیکن امام ابن جوزی اپنے وفورِ علم و فضل کی وجہ سے اس وقت بھی خوب چمکے۔ ان کے مواعظ میں ہزاروں نہیں لاکھوں انسان شریک ہوتے تھے اور ہر وعظ کے بعد ہزاروں تائب ہوتے تھے۔ امام ابن جوزی اپنی خصوصیات میں کچھ منفرد بھی تھے۔ علامہ ابن تیمیہ تک ان کے معترف ہیں۔ اور ہزار سے اوپر ان کی تصانیف کی تعداد بتاتے ہیں۔ کوئی پونے تین سو تصانیف کی فہرست تو خود زیرِ نظر کتاب میں موجود ہے۔ پھر تقویٰ اور کردار کی بلندی بھی ایک مسلّم حقیقت ہے۔ یہ زیرِ نظر کتاب "تلبیسِ ابلیس" ان مشہور ترین تصانیف میں سے ہے جس میں انھوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ شیطان کس طرح نیکی و تقدس کا لبادہ اوڑھ کر عوام و خواص کو اپنے دامِ فریب میں گرفتار کرتا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر روئے سخن کم علم یا بدعتی صوفیوں پر برسے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ طبقۂ صوفیا ان سے ناراض ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کسی طبقے کو نہیں بخشا ہے۔ علماء، سلاطین، زہاد، محدثین، فقہا، صوفیاء عوام اور خواص کسی کو بھی تو انھوں نے نہیں چھوڑا ہے۔ بدعات کے یہ سخت دشمن تھے۔ اور اس کی خصوصی وجہ یہ تھی کہ ان کے عہد میں یہ بدعات اس حد تک بڑھ چکی تھیں کہ لوگ پیروں کے نام کی چوٹیاں رکھا کرتے تھے اور ان کے مواعظ کے اثر سے ہزاروں انسانوں نے یہ چوٹیاں کٹوا دیں۔

امام ابن جوزی ہوں یا کوئی اور عام انسانی اور فکری کمزوریوں سے کوئی خالی نہیں۔ ہمیں تلبیسِ ابلیس میں ایسی کئی استدلالی کمزوریاں نظر آئیں لیکن ہم ان کی نشاندہی کو "خطائے بزرگاں گرفتن خطاست" تصور کرتے ہیں۔ ان حضرات کے تصورات یا تصانیف کو دیکھتے وقت ایک ضروری نکتہ ہر وقت پیشِ نظر رکھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ یہ حضرات وقت اور ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں اور اپنے عصری تقاضوں کی شدت سے مجبور ہو کر کوئی بات کہتے ہیں۔ لوگ ان کی ہر بات کو ابدی و ازلی سمجھ کر یا تو ناراض ہو جاتے ہیں یا پھر اسی کو مستقل دین بنا لیتے ہیں۔ یہ دونوں انداز غلط ہیں۔ کسی انسان یا اس کی کارگزاری کی عظمت کا اندازہ کرنے کے لیے اسے اسی ماحول میں رکھ کر دیکھنا چاہیے جس میں وہ پیدا ہوا تھا۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ حضرت مجدد الف ثانی اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ "خطبۂ جمعہ میں خلفائے ثلاثہ کا نام

یعنی اہم واجبات میں سے ہے۔" ظاہر ہے کہ یہ ایک وقتی تقاضا تھا اور وہ اب بھی ہو سکتا ہے لیکن خطبے کی صحت کا دارومدار اس چیز پر نہیں۔ اسی طرح ایک دور ایسا بھی گزرا ہے جبکہ خلق قرآن کے مسئلے نے بڑی شدت اختیار کر لی لیکن یہ کوئی ضرور نہیں کہ آج بھی اس کی وہی اہمیت ہو۔ اس دور کے ائمہ نے اس مسئلے میں جو شدت اختیار کی اور جو سختیاں جھیلیں وہ اس دور کا ایک تقاضا تھا اور اس وقتی تقاضے کو پورا کرنا ان ائمہ کی عظمت کو ظاہر کرتا ہے لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس دور کی ہر بات آج بھی اسی شدت کے ساتھ مانی جائے۔

امام جوزی کی تلبیس ابلیسؒ میں مستقل قدر یہ ہے کہ مرکائد شیطانی سے ہر طبقے کو آگاہ کر دیا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کی تمام جزئیات کو مستقل دین قرار دیدیا جائے۔ ابن جوزی کو اس ماحول میں رکھ کر دیکھیے جس کی وہ پیداوار تھے۔ اسی سے ان کی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

نور محمد کارخانۂ کتب تجارت نے جہاں بہت سی مفید تصانیف طبع کرائی ہیں وہاں ایک مفید خدمت یہ بھی کی ہے کہ تلبیس ابلیسؒ کا اردو ترجمہ شائع کرادیا ہے۔ ترجمہ غنیمت ہے لفظی متابعت کی پابندی سے اکثر جگہ روانی میں فرق آگیا ہے۔ ترجمے کی خوبی یہ ہے کہ پڑھنے والا یہ محسوس کرے کہ اسی زبان میں یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ یہ کمی ہر جگہ محسوس ہوتی ہے کہ ترجمہ، ترجمہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال مترجم کی کوشش قابلِ قدر اور محنت قابلِ داد ہے۔

"علمائے دین سے ایک اہم استفسار"

از مولانا تمنا عمادی۔ ۲ عبدالعزیز۔ نواب گنج۔ ڈھاکہ۔ یہ ایک سولہ صفحے کا مختصر سا رسالہ ہے جو ایک خاص آیت کی تفسیر میں لکھا گیا ہے اور وہ آیت یہ ہے: الطلاق مرتان الخ

ترجمہ: طلاق دو بار ہے اس کے بعد دستور کے مطابق روک رکھنا ہے یا دستور کے مطابق چھوڑ دینا۔ اور تمہارے لیے یہ حلال نہیں کہ تم انھیں جو کچھ دے چکے ہو اس میں سے کچھ لو بجز اس کے کہ زوجین کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ایسی صورت میں اگر بیوی فدیہ دیدے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ....

. . . . پھر اگر وہ اسے طلاق دیدے تو وہ (مطلقہ) اس (مطلق) کے لیے اس کے بعد حلال نہیں تاآنکہ وہ (مطلقہ) کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ پھر اگر وہ (شوہر ثانی) بھی طلاق دیدے تو ان دونوں (شوہر اول اور مطلقہ) پر کوئی گناہ نہیں اگر وہ تراجع کرلیں بشرطیکہ ان دونوں کو یہ گمان ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم رکھیں گے۔

خط کشیدہ عبارت کے معنے اب تک یہی سمجھے گئے ہیں کہ اگر شوہر تیسری طلاق بھی دیدے ——— ہر طلاق دینے والا جب تیسری طلاق دے گا تو وہ مغلّظہ ہو جائے گی جس کے بعد بغیر حلالے کے دوبارہ نکاح نہیں ہو سکتا۔ اب تک اس کے یہی معنے بتائے گئے ہیں۔ لیکن علامہ تمنا کا کہنا ہے کہ:

۱۔ تین طلاقوں کا رواج جاہلیت کا رواج تھا جسے اسلام نے بالکل ختم کر دیا ہے۔ یعنے اب طلاقیں زیادہ سے زیادہ دو ہی ہو سکتی ہیں جس کے بعد دوران عدت میں امساک (رجوع) ہو گا یا بعد عدت تسریح (چھوڑ دینا) ہو گا۔ اس کے لیے تیسری طلاق کی ضرورت ہی نہیں نہ اس کی اجازت ہے۔

۲۔ تیسری طلاق کا پورے قرآن میں کہیں ذکر نہیں۔ دو کے بعد جو طلاق بھی ہو گی وہ لغو اور بے اثر ہو گی ٹھیک اسی طرح جس طرح تین طلاق ماننے والوں کے نزدیک تین سے جتنی زیادہ طلاقیں دی جائیں گی وہ لغو ہوں گی۔

۳۔ آیت زیر بحث میں صرف خلع کا ذکر ہے اور خلع میں چونکہ عورت کچھ دے کر خود طلاق خریدتی ہے (مرد اپنی خوشی سے نہیں دیتا) اس لیے حلالہ صرف خلع کرنے والی کے لیے ہے اور کسی کے لیے نہیں۔ یہ غلط ہے کہ ہر اس عورت کے لیے حلالہ ضروری ہے جسے تین طلاقیں دی گئی ہوں تین کو تو اسلام نے ختم ہی کر دیا ہے۔

۴۔ خلع کرنے والی اور غیر ممسوسہ کے لیے طلاق کی کوئی عدت نہیں۔ غیر ممسوسہ کے لیے تو نص قرآنی ہے اور خلع کرنے والی کے لیے قیاس صحیح۔

۵۔ جس کے لیے عدت ہے وہ دوران عدت بائنہ نہیں ہو سکتی۔ دوران عدت میں رجوع و امساک ہے اور اس کے بعد تسریح فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او سرحوهن

بعد از وقت۔ بلکہ صرف غیر ممسوسہ مطلقہ ہے یا خلع کرنے والی مطلقہ۔ ان دونوں کے لیے امساک رجوع کا کوئی امکان نہیں لہٰذا عدت کا بھی کوئی سوال نہیں۔

۔ حمل معلوم کرنا ایک ضمنی مقصد ہے ورنہ قرآن آئسہ اور نا بالغہ کے لیے عدت کی قید کیوں لگاتا جہاں حمل معلوم کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں۔

فاضل مقالہ نگار نے اپنے ہر دعوے پر معقول استدلال بھی قائم کیا ہے۔ اندازِ نگارش ذرا پیچیدہ ہے کئی بار پڑھنے کے بعد بعض مقامات سمجھ میں آتے ہیں۔ ان کا پہلا دعوٰی یہ ہے کہ تین طلاقوں کا رواج جاہلیت کا رواج تھا جسے اسلام نے ختم کر دیا ہے۔ اس کی تائید میں یہ روایت پیش کی جا سکتی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دفعتہً دیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ:

ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظھرکم (ترمذی) میری موجودگی میں بھی کتاب اللہ سے مذاق کیا جاتا ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر قرآن سے تیسری طلاق ثابت ہے تو تین طلاق دینا کتاب اللہ سے مذاق کرنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ کیا اس لیے کہ یکبارگی کیوں تین طلاقیں دیں؟ نہیں بلکہ اس لیے کہ تین کو قرآن نے ختم کر دیا۔

علامہ مقالہ نگار کا ایک دعوٰی یہ بھی ہے کہ دو سے زیادہ جو طلاق ہوگی وہ لغو ہوگی جس طرح فقہا کے نزدیک تین سے زیادہ سب طلاقیں لغو ہوتی ہیں۔ اس کی تائید میں بھی کئی روایتیں ملتی ہیں۔ مثلاً رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں بیک مجلس دیں تو حضورؐ نے اسے ایک ہی (رجعی) قرار دیا۔ (مسند احمد اور مسند ابی یعلی)۔

اور یوں بھی یہ مسلّم ہے کہ عہدِ نبوی میں اور عہدِ صدیقی میں اور دو سال تک عہدِ فاروقی میں تین طلاقیں بیک مجلس رجعی ہی تھیں۔ سیدنا عمرؓ نے ایک آرڈی نینس کے ذریعے اسے مغلظہ قرار دیا اور بعد میں آپ کو اس آرڈی نینس پر شدید ندامت ہوئی۔ (دیکھیے "اجتہادی مسائل")۔

بہرحال اس کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ دو (رجعی) طلاقوں کے علاوہ باقی طلاقیں لغو ہیں۔

مولانا تمنا عمادی نے جو نکتہ پیدا کیا ہے وہ اگرچہ ہماری موجودہ فقہ میں موجود نہیں لیکن ظاہر ہے
قرآن کا فہم کسی دور میں بند نہیں اور کسی بات کا یکے بعد دیگرے منتقل ہونا اس کی صحت کی ضمانت ہے
ورنہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے فقہ سے آگے اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ علامہ موصوف نے
جو کچھ لکھا ہے وہ ہمارے موجودہ دور کے علماء کے لیے بلاشبہ قابلِ غور ہے اور لائقِ ستائش و پذیرائی
بھی۔ اگر اسے مان لیا جائے تو ہماری موجودہ فقہی اور معاشرتی پیچیدگیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اگر مولانا موصوف
"وبعولتھن احق بردھن" پر بھی اسی سلسلے میں روشنی ڈال لیتے تو کچھ اور ضروری نکات بھی سامنے
آجاتے۔

جیتا جاگتا | یعنے ابنِ طفیل کی مشہور کتاب حی بن یقظان کا اردو ترجمہ معہ تبصرہ۔ از ڈاکٹر سید محمد یوسف
کراچی یونیورسٹی ــــــ سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو۔

ابن طفیل اندلسی (۱۱۰۰-۱۱۸۴ع) ایک مشہور فلسفی اور طبیب ہے جس نے اپنے زمانے میں
تمام علوم نقلی و عقلی میں کمال حاصل کیا۔ اس نے اپنے تمام پیشروؤں، مسلم اور غیر مسلم، فلاسفہ اور حکماء
کا غائر مطالعہ کیا اور ان کے کام کا تنقیدی جائزہ بھی لیا۔ مسلمان مفکرین کی یہ نمایاں خصوصیت رہی ہے کہ
انھوں نے آں حضرتؐ کے ارشاد کے مطابق حکمت کو ایک گمشدہ دولت سمجھا اور اس سلسلہ میں انھوں
نے ہر شخص اور ہر جگہ سے اس سے استفادہ کیا اور پھر پوری فراخدلی سے اس کا اقرار بھی کیا۔ علم و حکمت
کے معاملے میں انھوں نے مغربی حکماء کی طرح کبھی تعصب اور عصبیت کا ثبوت نہیں دیا۔

ابن طفیل کی یہ کتاب "حی بن یقظان" جیسا کہ مصنف نے خود کتاب کے مقدمہ میں بیان کیا ہے
ابن سینا کی اسی نام کی کتاب کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں "حکمتِ مشرقیہ" (بہ مقابلہ حکمتِ یونانی یا
مغربی) کے رموز بیان کیے گئے ہیں۔ مقدمہ میں اس نے ابن سینا، ابن ماجہ، فارابی، غزالی کے متعلق
اپنے نقطۂ نگاہ سے بحث کی ہے۔

اس کتاب کا محرک ایک دوست کی درخواست تھی۔ لیکن ابن طفیل کا خیال ہے کہ اگرچہ اس نے
اپنا نقطۂ نگاہ واضح کر دیا ہے تاہم فکر کے معاملہ میں تقلید بے کار ہے۔ وہ اپنے دوست کو مشورہ دیتا

دیتا ہے: "ہم یہ چاہتے ہیں کہ تم خود اپنی بصیرت سے وہی تحقیق کرو جو ہم نے کی ہے تاکہ تمھاری معرفت ہماری معرفت سے مستقل اور بے نیاز ہو جائے۔ مسلمانوں کے اس تخلیقی دور کے یہ الفاظ سنہرے حروف میں لکھے جانے کے قابل ہیں:

"اگر ان الفاظ سے صرف اتنا ہو کہ تم کو اپنے موروثی اعتقاد میں شک پیدا ہو جائے تو وہ الفاظ بے فائدہ نہیں۔ اس لیے کہ جس کو شک نہیں ہوتا وہ غور نہیں کرتا اور جو غور نہیں کرتا وہ روشنی سے محروم رہتا ہے اور جو روشنی سے محروم ہو وہ اندھا اور بے مراد رہتا ہے۔"

"حی بن یقظان" ایک فلسفیانہ شاہکار ہے جس میں شاید مسلمان فلاسفہ اور حکماء کے تصورات کو بڑی عمدگی سے بیان کیا گیا ہے۔ اس میں عقل، نقل و کشف کے تینوں ذرائع پر بڑی سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

کتاب کا ترجمہ بہت سلیس اور سلجھا ہوا ہے۔

ادب اور اسلامی قدریں
از اسرار احمد خاں سہاوری۔
مکتبہ چراغ راہ، کراچی، قیمت ۵۰ء۱ روپے صفحات ۱۰۸۔

اس کتاب میں مصنف نے ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی پرانی بحث کو یہ کہہ کر ختم کر دیا ہے کہ ادب ہمیشہ اپنے اندر کوئی نہ کوئی مقصدیت رکھتا ہے اور ادب برائے ادب کی بحث درحقیقت اس لیے شروع کی گئی کہ ادب کو اخلاق اور اخلاقی اقدار سے علاحدہ کر کے بداخلاقی اور بے راہ روی کے لیے راستہ ہموار کیا جائے۔

فاضل مصنف نے موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ان کی یہ کوشش یقیناً قابل قدر ہے۔

علیگڑھ تحریک آغاز تا امروز
نسیم قریشی۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ
قیمت دس روپے (۱۹۶۰)

علی گڑھ میگزین کا علی گڑھ نمبر ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب اسی موضوع پر ہے۔ کچھ مضامین تو وہی ہیں اور کچھ نئے۔ پرانے مضامین میں پروفیسر محمد عمر الدین صاحب کا مضمون "سرسید

مذہبی طرزِ فکر"، ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کا مضمون "سرسید کا اثر اردو ادبیات پر" اور "سید احمد اور سید جمال الدین افغانی" واقعی اس قابل تھے کہ ان کو کتابی شکل میں مدون کیا جاتا۔

نئے مضامین میں مولانا غلام رسول مہرؒ کا مضمون "سرسید کی دینی خدمات" مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا مضمون "دیوبند اور علی گڑھ" اور چودھری عبدالغفور کا مضمون "سرسید کی تعلیمی تحریک" قابلِ مطالعہ ہیں۔

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب لاہور	جلد ۴، کراسہ ۱۱ فروری ۱۹۶۱ء

محض انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا اردو ترجمہ کہنا شاید موزوں نہ ہو کیونکہ اس میں اس سے کہیں زیادہ اہم اور ضروری مواد موجود ہے۔ ڈاکٹر محمد شفیع صاحب کی محنت واقعی قابلِ داد ہے کہ انھوں نے ایسا علمی خزانہ اردو دانوں کے لیے مہیا کر دیا۔ توبہ اور توحید کے مضامین میں ان موضوعات پر جو سیر حاصل بحث کی گئی ہے کافی معلومات افزا ہے۔

"سر سید احمد خاں"	مصنفہ انیس حسن الدین احمد۔ اورینٹل اکیڈمی۔ حیدر آباد (ہندوستان)۔ صفحات ۲۲۔ قیمت ۲۵ پیسے

یہ چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں سید احمد خاں کی زندگی کے مختصر حالات اور ان کے تعلیمی، سیاسی اور ادبی کارناموں کا مجمل ذکر کیا گیا ہے۔

ازالۃ الخفا مصنفہ شاہ ولی اللہؒ کا ترجمہ اردو (جلد اول)	نور محمد کارخانۂ تجارت کتب کراچی قیمت دس روپے

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ ان کے علمی کارنامے اس دورِ جدید کے مفکرین کے لیے بہت حد تک کار آمد ہو سکتے ہیں۔ ان کی کتاب ازالۃ الخفا خلافتِ راشدہ سے متعلق متنازعہ فیہ مسائل پر ایک معرکۃ الآرا کارنامہ ہے جس میں عقلی اور نقلی دونوں طریقوں سے امام موصوف نے اپنے نقطۂ نگاہ کی تشریح کی ہے ضمنی طور پر کئی دیگر اہم مسائل کا بھی تذکرہ اور حل پیش کیا ہے۔

نور محمد کارخانۂ تجارت کتب اس لحاظ سے واقعی قابلِ مبارکباد ہے کہ اس کی طرف سے بہت سی مستند علمی کتابوں کے اردو تراجم پیش کیے جا رہے ہیں۔ ایسے کاموں میں اس امر کا التزام ضروری ہے کہ ترجمہ اصل متن کے مطابق ہو۔ اس مقصد کے پیشِ نظر ناشرین نے یہ اہتمام کیا ہے کہ اصل متن مع ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر دیا ہے تاکہ ان کے تقابل سے ترجمہ کے معیار کا فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔ اس لحاظ سے واقعی ترجمہ قابلِ تعریف ہے۔

کتابت اور طباعت کافی عمدہ اور دیدہ زیب ہے۔

مطبوعات بزم اقبال و مجلس ترقی ادب

ِ اقبال سہ ماہی۔ مدیر: ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے۔

یفہ سہ ماہی۔ مدیر: سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے

		روپے
سافزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
آف دی وسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲ — ۰ — ۰
بال اینڈ والنٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
رِ اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
رِ اقبال۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
امہ اقبال۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱٫۵۰
سفۂ اقبال۔	مرتبہ بزم اقبال	۶ — ۰ — ۰
لام اور تحریکِ تجدد مصر میں۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
یب و شہود۔	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳٫۲۵
مت قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۰ — ۰
لیات قرآن کی روشنی میں۔	نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
سفۂ شریعت اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

حکمتِ رومی ———————— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

معنویت اور ادب و انشا کی بلندی کے لحاظ سے اردو ادب کا زندۂ جاوید کارنامہ ہے قیمت ۵۰ء۳ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات ———————— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے

تشبیہاتِ رومی ———————— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت آٹھ روپے۔

مسئلۂ اجتہاد ———————— محمد حنیف ندوی

قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

افکارِ غزالی ———————— محمد حنیف ندوی

امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰ء۸ روپے

سرگزشتِ غزالی ———————— محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

افکارِ ابنِ خلدون ——————— محمد حنیف ندوی

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

اسلام اور موسیقی ——————— شاہ محمد جعفر پھلواروی

اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہلِ دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۷۵ر۳ روپے

ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز ——————— شاہ محمد جعفر پھلواروی

نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ ——— غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق مدلل قانونی تجاویز جو اصل اسلام، اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔

قیمت ۲۵ر۱ روپے

مسئلۂ تعددِ ازدواج ——————— شاہ محمد جعفر پھلواروی

تعدد ازدواج ہمارے معاشرے کے لیے ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں مختلف رائیں ہیں۔ اس مسئلے کے جتنے پہلو ہیں ان پر اس کتاب میں کتاب و سنّت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

قیمت ۷۵ر۱ روپے

زیردستوں کی آقائی ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ آرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے

مقامِ سنت ——————— محمد حنیف ندوی

وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟ مسائل حدیث میں کہاں تک ردو بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ طبع دوم۔ قیمت ۵۰ر۱ روپے

الدین یسر ——— شاہ محمد جعفر ندوی

دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک معیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اس بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

گلستان حدیث ——— شاہ محمد جعفر ندوی

یہ ان چالیس مضامین کی احادیث کی تشریح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۳/۵۰ روپے

اجتہادی مسائل ——— شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴/۵۰ روپے

ریاض السنہ ——— شاہ محمد جعفر ندوی

ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

تحدید نسل ——— شاہ محمد جعفر ندوی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے۔ وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ——— بشیر احمد ڈار

جدید دور میں جب ہم اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں اسلام سے قبل کے کچھ حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

اسلام اور رواداری ——— رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ حصۂ اول ۵۰ر۷ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے

سیاست شرعیہ ——— رئیس احمد جعفری

اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے قیمت ۵ روپے

تاریخ جمہوریت ——— شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت وارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ ——— محمد مظہر الدین صدیقی

عہد جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہد رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۷۵ر۱ روپے

مقام انسانیت ——— محمد مظہر الدین صدیقی

مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲ر۱ روپے

اسلام کا نظریۂ تاریخ ——— محمد مظہر الدین صدیقی

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اسلام کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے۔

اسلام میں حیثیتِ نسواں ——— محمد مظہر الدین صدیقی

مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ، اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲/۵۰ روپے

دینِ فطرت ——— محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱/۷۵ روپے

عقائد و اعمال ——— محمد مظہر الدین صدیقی

عقیدہ کی نوعیت اور اہمیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔

اسلام کا نظریۂ اخلاق ——— محمد مظہر الدین صدیقی

قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے۔

مسئلۂ زمین اور اسلام ——— شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے اور یہ کتاب اس اہم مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعیِ بلیغ ہے۔ قیمت ۴/۲۵ روپے۔

قرآن اور علمِ جدید ——— ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۶/۵۰ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم ——— ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت قیمت ۱/۲۵ روپے

سلام کی بنیادی حقیقتیں ———————— خلیفہ عبدالحکیم و رفقاء
ں عنوان کے تحت ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث
، ہے ۔قیمت ۲ روپے ۔

ہذیب و تمدنِ اسلامی ———————— رشید اختر ندوی
سانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی عروج و
تقاء کی ایک جامع تاریخ ہے ۔ حصۂ اول : تہذیبِ اسلامی ۔ قیمت ۶ روپے ۔ حصہ دوم : اسلامی
مدن بنو امیہ کے عہد میں قیمت ۵۰ ر۷ روپے ۔ حصۂ سوم : اسلامی تمدن بنو عباس کے عہد میں ۔
مت ۷ روپے ۔

ب العرب ———————— مترجمہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی
روڈجی براؤن کی انگریزی کتاب "عربیین میڈلسین" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات ۔قیمت ۲۵ر۵ روپے

لفوظاتِ رومی ———————— مترجمہ عبدالرشید تبسم
کتاب مولانا جلال الدین کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے ۔
مت ۲۵ر۷ روپے

ثرِ لاہور ———————— سید ہاشمی فریدآبادی
کتاب دو حصوں میں منقسم ہے ۔ پہلا حصہ " اربابِ سیف و سیاست " قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ
ہے ۔ اور دوسرا حصہ " صاحبانِ علم و قلم " لاہور کے مشائخ ، علماء ، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے
مت ۵۰ر۶ روپے ۔

یاتِ محمدؐ ———————— مترجمہ ابویحییٰ امام خاں نوشہروی
صر کے یگانۂ روزگار انشاپرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ ۔قیمت ۵۰ر۲۲ روپے

یرتِ عمرؓ ———————— مترجمہ ابویحییٰ امام خاں نوشہروی
ہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تالیف "رسالہ در مذہبِ فاروقِ اعظمؓ" کا سلیس ترجمہ ۔قیمت ۷۵ر۴ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں ——— عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

سکھ مسلم تاریخ ——— حقیقت کے آئینے میں ——— ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳/۵۰ روپے

اسلام اور مذاہب عالم ——— محمد مظہر الدین صدیقی

مذاہب عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ۔ یہ کتاب یہ وضاحت کرتی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل تھی۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یکجا کر کے اپنی وحدت میں سمو لیا۔ قیمت ۴/۵۰ روپے

مشاہیر اسلام ——— خواجہ عباد اللہ اختر

اسلام کی تاریخ مشاہیر و اکابر کے حیات افروز اور روح پرور سوانح حیات کا ایک دلکش اور دلآویز مجموعہ ہے۔ اس کتاب میں چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

مذاہب اسلامیہ ——— خواجہ عباد اللہ اختر

مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

Regd. No. L 6033 OCTOBER 1961 ماهنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ثقافت
دسمبر ۱۹۶۱ء
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور

دسمبر ۱۹۶۱ء — جلد ۱۰ — شمارہ ۶

ادارۂ تحریر

مدیر: پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر: شاہد حسین رزاقی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
پروفیسر ایم ایم شریف

مطبوعہ
استقلال پریس - لاہور

مقام اشاعت
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

محمد حنیف ندوی

تاثرات

مسئلہ اصلاحِ نصاب ——

محکمہ اوقاف کے اس اقدام کی اسلامی حلقوں میں تعریف کی جائے گی کہ عربی علوم کی اشاعت و تعلیم کے لیے ایک موزوں اور شایانِ شان درس گاہ کی بنیاد ڈالی جائے۔ دینی تعلیم ہماری تہذیب کی جڑ ہے اور ہمارے تمدنی رجحانات کی پہلی اور بنیادی اینٹ ہے، اسی پر ہماری زندگی کا قصرِ دل کشا تعمیر ہوتا ہے اور یہی وہ ہمارا مایۂ ناز سرمایہ ہے جس کو بڑھانا اور ترقی دینا ہمارے فرائضِ ملی میں اولین اہمیت کا حامل ہے۔

اونچے قسم کے دار العلوم اور علم و عرفان کے قابلِ فخر گہوارے روز روز قائم نہیں ہوتے۔ بلکہ خاص نوع کی تاریخی مناسبتوں سے معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ لہٰذا پہلے ہی قدم پر خوب سوچ سمجھ لینا چاہیے کہ اس سے ہماری کس قسم کی توقعات وابستہ ہیں۔ اور اس میں ہم کس ڈھنگ کے علماء تیار کرنا چاہتے ہیں!

اس میں شبہ نہیں کہ قدیم مدارس نظامیہ نے علم و فنون کی شمع کو تا حال فروزاں رکھا ہے اور [illegible] میں [illegible] نے ایسے ایسے نامور اور جید علماء پیدا کیے ہیں کہ جن کی نظیر نہیں ملتی، [illegible] یہ امر واقعہ ہے کہ اس حقیقت کو ہم کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ [illegible] ہندوستان میں اسلامی ادارات [illegible]

اشاعت تبلیغ میں ان علماء کا شاندار حصہ ہے۔ اور انھیں مدارس سے فیض یافتہ حضرات کو یہ فخر
حاصل ہے کہ انھوں نے انگریزی استعمار کے خلاف علم جہاد بلند کیے رکھا ہے، عوام میں سیاسی شعور پیدا
کیا ہے، دینی و ملی رجحانات کو ابھارا ہے، رسم و رواج کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ہے اور کوشش کی
ہے کہ پہلے کی طرح لوگوں کی دلچسپیاں ہر حالت میں دین کے ساتھ وابستہ رہیں۔

مگر اس عرصے میں زمانے نے ایک نئی کروٹ بدلی ہے، خیالات و افکار کے آفتاب تازہ نے ایک
نئی صبح و شام کا اہتمام کیا ہے۔ زندگی کے سانچے بالکل ہی مختلف قسم کے اسلوب حیات کو جنم دینے والے
ہیں اور علوم و فنون کی تازہ کاریاں انسان کے عقائد و ایمانیات کو بالکل ہی نئی سمت اور نئے رخ عطا
کرنے پر آمادہ ہیں۔

غور تو کیجیے آج وہ پہلے سے حالات اور پہلی سی آب و ہوا کہاں ہے؟ وہ قبہ زرنگار، وہ سقف ہمیشہ
اور بطلیموس کا مفروضہ آسمان جو آئینے سے زیادہ شفاف اور فولاد و آہن سے بڑھ کر مضبوط تھا کیا ہوا
ختم ہو گیا ہے، برونو اور گلیلیو کی علمی کاوشوں نے موجودہ عالم کا تصور ہی بدل دیا ہے۔ اب نہ پرانا اور کہنہ
آسمان جسم پر سایہ فگن ہے اور نہ زمین ساکن۔ اور مرکز کائنات ــ ارسطو کی منطق کے پرزے سہروردی،
غزالی اور ابن تیمیہ نے کر اڑائے ہی تھے بیکن نے اس پر استقراء کا اضافہ کر کے سائنس کی ترقیات کے
لیے دروازے کھول دیے۔ اور حال ہی میں مسٹر آئر نے ایجابی منطق کو اس سلیقے کے ساتھ پیش کیا کہ ادعائیات
کی دنیا میں ہلچل سا مچ گیا۔ عقائد اور مابعد الطبیعیات کی استواریاں اپنی ساکھ کھو بیٹھیں اور نئی اور طبیعیات
جدیدہ نے ترقی کی اتنی منزلیں طے کر لی ہیں کہ اس میں اور پرانی طبیعیات میں کوئی قدر مشترک ہی معلوم نہیں
ہوتا۔ قدیم نظریے ایک ایک کر کے غلط ثابت ہو گئے ہیں۔ اور سائنس نے ارتقاء و تقدم کی بالکل ہی نئی
اساسیں دریافت کر لی ہیں۔ مادہ پہلے کی طرح بے جان اور سراپا انفعال پذیر شے نہیں رہا بلکہ اس
نے تحرک اور توانائی کی شکل اختیار کر لی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب زمان و مکانیت اس کا
وصف لازم نہیں رہا۔ بلکہ ان کی [illegible] سے [illegible] ہو رہا ہے کہ [illegible]
[illegible] سائنس کے ان [illegible] کی [illegible]

پہنچایا ہے کہ ایک کیفیت سے بدل سکتی ہے۔ اس سے اس کے حدود اختیار میں بہت اضافہ ہوا ہے اور انسان سوچنے لگا ہے کہ عقل و خرد کا یہ سارا کارخانہ کہیں مادہ ہی کی کرشمہ سازی نہ ہو۔ نفسیات نے علاوہ اس کے کہ انسان کو مجبور ثابت کرنے کی بے حد کوشش کی ہے اور اس طرح کے جبر و اختیار کے تصور کی نفی کی ہے، تعلیم و تربیت کے ایسے پیمانوں کو پیش کیا ہے جن سے تعزیرات و حدود کے پرانے عقیدہ کو گزند پہنچا ہے۔ اس علم نے یہ بتایا ہے کہ جرم عقوبت سے زیادہ اصلاح کا طالب ہے۔ اور بڑے سے بڑے مجرم کی صلاحیتوں کو بھی بغیر ادنیٰ سزا دیے ایک اچھے شہری کی حیثیت سے بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

معاشرہ کا پرانا تصور بھی یکسر بدل گیا ہے۔ اب یہ ساکن اور غیر متغیر نہیں رہا۔ بلکہ موجودہ ٹیکنالوجی نے اس کی ترقی کی رفتار میں بلا کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس سے اقدار حیات کے دائمی و ابدی اصولوں کے احترام و توقیر کے درجہ میں کمی بھی واقع ہو گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب کے اس رستاخیز عالم میں علم کا پرانا انداز باقی رہ سکتا ہے؟ اور ان کے علماء کسی طرح بھی عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ہم ان لوگوں میں نہیں ہیں جو ہر نئے حملے سے ہراساں ہو کر سپر ڈال دیتے ہیں اس لیے کہ ہمارا دامن ماضی کی درخشانیوں سے ہمیشہ مالا مال رہا ہے۔ ہمارے پاس سچے عقائد کا ایک قابل اعتماد ذخیرہ ہے۔ ہم مستقل بالذات تہذیبی تصورات رکھتے ہیں۔ ہماری ایک شاندار تاریخ ہے۔ ہمارے ایسے ایسے اعلیٰ کارنامے اور فتوحات ہیں جن پر ہمیں ہمیشہ فخر و ناز رہے گا۔ کہنا صرف یہ ہے کہ علم نے اپنا پرانا چولا بدل لیا ہے اور حالات نے تصورات و عقائد کا بالکل ہی نیا پیرایہ زیب تن کر لیا ہے۔ اس بنا پر ہمیں اپنے نصاب تعلیم کو اس انداز سے مقرر کرنا چاہیے کہ اس سے موجودہ تقاضوں کی بہ احسن وجہ تکمیل ہو سکے۔

اس سلسلے میں اس غلط فہمی کی قطعی گنجائش نہیں رہنا چاہیے کہ موجودہ تہذیب نے، موجودہ علوم نے اور موجودہ ترقیات نے جن جن تصورات کو جنم دیا ہے ہمیں ان کو بجنسہٖ قبول کر لینا چاہیے۔ ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کو تغیر و ارتقاء کی ان کڑیوں سے بالتفصیل واقف رہنا چاہیے جو چند صدیوں سے ہماری فکری و عملی زندگی پر اثر انداز ہو رہی ہیں اور یہ کہنا چاہیے کہ [illegible] کن عقائد اور تصورات کو ہم اپنی عملی زندگی میں رکھ سکتے ہیں اس کا [illegible] [illegible] بنیادی [illegible] [illegible]
[illegible]

یہ ہے کہ اس میں ایسے مضمون کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جس سے غور و فکر کا کام لیا جا سکتا ہے جو ذہن کے ساتھ براہ راست تعلق و اتصال کے ذریعوں کو اکسا سکتا ہے اور ذوق، دھیان اور بصیرت و روشنی پیدا کر سکتا ہے یعنی تصوف۔ حالانکہ قطع نظر ان کے ان فوائد کے اس کی ایک حیثیت ادبی بھی ہے۔ اور تنہا یہ حیثیت ایسی ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو درس نظامیہ میں ہونا چاہیے تھا۔ دوسرا نقص اس کا غیر ضروری پھیلاؤ ہے۔ چنانچہ صرف و نحو کی کئی کئی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں۔ یعنی طالب علم صرف کافیہ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ جب تک شرح جامی، الفیہ ابن مالک اور اس کی متعدد شروح نہیں پڑھ لیتے دوسری کتابوں کو چھوتے بھی نہیں۔ معقولات میں اس سے کہیں زیادہ غیر معقول روش اختیار کی جاتی ہے۔ شمس بازغہ، شرح اشارات اور ملا مبین کیا کیا نہیں پڑھا جاتا۔ بالکل یہی انداز اصول فقہ اور معانی کی تعلیم کے سلسلے میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس غیر ضروری پھیلاؤ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اصل مضامین جو حاصل علم ہیں ان کی طرف پوری پوری توجہ مبذول نہیں ہو پاتی۔ مثلاً قرآن حکیم جو مخزن معارف ہے اور ہمارے دینی علوم و عقائد کی جان ہے ہمارے نظام تعلیم میں سخت بے اتفاقی کا شکار رہتا ہے۔ طالب علم زیادہ سے زیادہ بیضاوی کے ڈھائی پارے پڑھتے ہیں۔ اور بہت ہوا اگر کسی کسی نے کشاف کے کچھ صفحے پڑھ لیے اس سے زیادہ محنت و کاوش کا اسے مستحق نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ اس کو ہمارے ہاں بجائے ایک کتاب کے مستقل مضمون ہونا چاہیے اور اس ڈھنگ سے اس کو پڑھانا چاہیے کہ طلبہ اس کے تمام متعلقات سے بہرہ ور ہو سکیں۔

ہماری رائے میں قرآن حکیم سے کماحقہ واقفیت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو کئی تعلیمی مرحلوں میں تقسیم کر دیا جائے پہلے مرحلے میں مثلاً اس کے سلیس اور شستہ ترجمے کا طلبہ میں ذوق پیدا کرنا چاہیے۔ دوسرے مرحلے میں توجہ کا مرکز حل لغت اور اس کی ادبی و لسانی اہمیتوں کو قرار دینا چاہیے۔ تیسرے مرحلے میں یہ بتانا چاہیے کہ قرآن کی تشریح و تفسیر کے اصول کیا ہیں، اس میں کیا کیا موضوع زیر بحث آئے ہیں۔ عقائد کا کیا عالم ہے، عبادات کا نظام کیا ہے، اجتماعی نظریات یا اس کی ہدایت و رہنمائی کن اصولوں پر مبنی ہے۔ اس کی مشکلات کیا ہیں اور علمائے تفسیر نے ان مشکلات کو کیونکر حل کیا ہے۔ چوتھے مرحلے میں کوشش کرنا چاہیے کہ طلبہ بجائے تعلیم کے مطالعے میں مصروف ہوں اور قرآن سے متعلق اہم کتابوں سے روشناس ہوں۔ اس منزل میں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ تفسیر کے بارے میں ہمارے سلف کی روش کیا تھی [illegible] تفسیر کو جدید [illegible] اور جدید [illegible]۔ عالم اسلامی میں اس کتاب مبین کو کس طرح پیش کیا جا رہا ہے [illegible] اور استاد نے کس کس ڈھنگ سے قرآن کے جواہر پاروں کو اپنی تصنیفات میں سجایا ہے۔ (باقی)

محمد جعفر پھلواروی

قرآن اور عقل

دنیا کی شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہو جس نے عقل سے کام لینے پر اتنا زور دیا ہو جتنا قرآن نے دیا ہے۔ اس نے کئی پہلوؤں سے اور کئی لفظوں سے عقل کو کام میں لیتے رہنے کی ترغیب دی ہے مثلاً:

۱: لفظ حکمۃ .... ویعلمھم الکتب والحکمۃ ۔ یہ رسول انھیں کتاب اور دانائی (حکمت) کی تعلیم دیتا ہے۔ ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا۔ جسے حکمت و دانائی عطا ہوئی اُسے بے شمار بھلائیاں مل گئیں۔

۲: لفظ لُب سے .. . وما یذکر الا اولوا الالباب اہل عقل ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

۳: لفظ بصارت سے ...... فاعتبروا یا اولی الابصار عقل والو! عبرت حاصل کرو۔ افلا تبصرون۔ تم بصیرت سے کام نہیں لیتے!!

۴: لفظ فقہ سے ... . لو کانوا یفقھون۔ کاش یہ سمجھ سے کام لیتے!

۵: لفظ شعور سے ..... وما یشعرون یہ شعور سے کام نہیں لیتے۔

۶: لفظ عقل سے ... . افلا تعقلون تم عقل سے کام نہیں لیتے۔

۷: لفظ تدبر اور لفظ تفکر سے ... افلا یتدبرون القرآن قرآن پر غور نہیں کرتے۔

[illegible] قرآن غور و فکر کرنے والوں کے لیے ہے

اس کے علاوہ فقط قلب سے مراد بھی ایسی محنت ہے جو عقل سے کام لے ۔۔ لہم قلوب لا یفقھون بھا ۔ ان کے دل ایسے ہوں جن سے وہ عقل کا کام لیں

ان مثالوں میں سے ہر ایک کے تیور بتا رہے ہیں کہ قرآن عقل پیدا کرنے پر پورا زور صرف کر رہا ہے لیکن اس سے بہت زیادہ زوردار اور بہت زیادہ صاف لفظوں میں سننا چاہتے ہوں تو ان آیات پر غور کیجیے

۱ : صم بکم عمی فھم لا یعقلون ۔ یہ بہرے گونگے اندھے ہیں اس لیے یہ عقل سے کام نہیں لیتے۔

۲ : ان شر الدواب عند اللہ الصم البکم الذین لا یعقلون ۔ خدا کے نزدیک بدترین مخلوق وہ بہرے گونگے ہیں جو سمجھ سے کام نہیں لیتے۔

۳ : ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون ۔ اللہ ان لوگوں پر پلیدی کا لاتا ہے جو سمجھ سے کام نہیں لیتے

۴ : وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر ۔ کفار کہیں گے کاش ہم نے سنا اور عقل سے کام لیا ہوتا تو ہم جہنمی نہ ہوتے۔

اللہ اکبر! کیا عقل کی تائید اور بے عقلی کی برائی میں اس سے بھی زیادہ کچھ کہا جا سکتا ہے؟ لیکن سوچیے کہ آخر دین سے عقل کو، عقل سے دین کو جدا کیوں کر دیا گیا ہے۔ درآں حالیکہ قرآن ہی سب سے زیادہ عقل پیدا کرنا چاہتا ہے۔

ان واضح آیات کے بعد کسی اور چیز کی ضرورت نہیں، لیکن ایک نہایت دلچسپ بات تو آنحضرت صلعم نے فرمائی ہے ۔ امام ابن ابی الدنیا اپنی کتاب العقل مطبوعہ مصر صفحہ ۱۴ میں ایک عجیب حدیث نقل کرتے ہیں۔ جس پر غور کرنے کے بعد بے عقلی کا آخری لقمہ کٹ کر الگ ہو جاتا ہے ۔ اسے غور سے پڑھیے:

عن ابن عباس انه دخل علی عائشة فقال یا ام المومنین! ارأیت الرجل یقل قیامه ویکثر رقاده والآخر یکثر قیامه ویقل رقاده ایهما احب الیک؟ قالت: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کما سألتنی عنه فقال: احسنهما عقلا۔ قلت یا رسول اللہ اسألک عن عبادتهما۔ فقال یا عائشة! انما یسألان عن عقولهما، فمن کان اعقل کان افضل فی الدنیا والآخرة ۔ عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ وہ عائشہؓ کے پاس گئے اور پوچھا: اے ام المومنین [illegible]

کہ ایک شخص ہے جو شب بیداری کم اور آرام زیادہ کرتا ہے اور دوسرا شب زندہ داری زیادہ اور آرام کم کرتا ہے تو آپ کو ان دونوں میں کون زیادہ پسند ہے؟ عائشہؓ نے فرمایا کہ جو سوال تم نے مجھ سے کیا ہے بالکل وہی سوال میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کیا تھا تو حضورؐ نے جواب دیا کہ: ان دونوں میں جس کی عقل زیادہ اچھی ہو۔ میں (عائشہ) نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو ان دونوں کی عبادت کے بارے میں عرض کر رہی ہوں (اور حضورؐ نے جواب دیا ہے) عقل کے بارے میں۔ حضورؐ نے فرمایا: اے عائشہؓ! ان دونوں سے بازپرس تو ان کی عقلوں کے بارے میں ہوگی پس جو زیادہ عاقل ہوگا وہی افضل ہوگا۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

اس فرمانِ نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ شب بیداری اور عبادت و ریاضت کا مقصد محض چند کلمات یا حرکات یا چند مراسم کا ادا کرنا نہیں بلکہ اس کا ایک بڑا مقصد عقل و شعور اور تفقہ و بصیرت پیدا کرنا ہے۔ اسی طرح مثلاً حسن عقلهما (بازپرس عقل کے بارے میں ہوگی) کا جملہ بڑا ہی معنی خیز ہے یعنی بازپرس یہ ہوگی کہ تم نے تہجد پڑھی یا نہ پڑھی؟ مگر یہ بازپرس ضرور ہوگی کہ تم نے اس تہجد سے اپنے اندر قوتِ فکریہ و عقلیہ کتنی پیدا کی اور اس سے تمہاری سمجھ بوجھ میں کیا اضافہ ہوا؟ یہ ظاہر ہے کہ اسلام اپنی عبادات کے ذریعے انسانوں کو بے عقل نہیں بنانا چاہتا۔ بلکہ ان میں اعلیٰ انتہا ارتقا پذیر عقل و دانائی پیدا کرنا چاہتا ہے۔

اسی جگہ ابن جوزی نے ایک اور قابلِ غور حدیث بھی یوں نقل کی ہے:

عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: لا تعجبوا باسلام امرئ حتی تعرفوا عقدۃ عقلہ (عبد اللہ بن عمر آنحضرتؐ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ کسی کے اسلام سے اس وقت تک خوش نہ ہو جب تک اس کی عقل کو نہ جان لو)

گویا محض عبادت ہی کا معاملہ نہیں بلکہ پورے اسلام کا مقصد بھی پائیدار عقل و دانش پیدا کرنا ہے یعنی اسلام سراپا عقل و حکمت ہے جو اپنے پیروؤں کو ہرگز اندھا اور بے عقل نہیں بنانا چاہتا بلکہ عقل کو بیدار کرنا چاہتا ہے اور ایسا شعور پیدا کرنا چاہتا ہے کہ ہر قدم سوچ سمجھ کر اٹھایا جائے اور ہر بات غور کے بعد کی جائے [illegible] [illegible] قرآن پاک کی ایک آیت [illegible]

مطالب: قرآن میں جہاں عباد الرحمٰن کے اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہاں ایک صفت یوں بیان ہوئی ہے:

والذین اذا ذکروا بآیات ربھم لم یخروا علیھا صما وعمیانا ۝ (انھیں جب آیاتِ ربانی کی یاد دلائی جاتی ہے تو ان پر بہرے اندھے بن کر نہیں گر پڑتے۔)

یعنی آیاتِ ربانی کو بھی بے سمجھے محض "خوش اعتقادی" سے نہیں مان لیتے بلکہ شعوری و عقلی طور پر سمجھ بوجھ کر اس پر ایمان لاتے ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ یونہی اندھے اور اندھے ہو کر حکمِ الٰہی پر نہیں گر پڑتے بلکہ اس کی حکمت و فلسفے کو بھی سمجھتے ہیں، تمام پہلوؤں اور مصالح کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں، انطباق کے مواقع کو بھی پہچانتے ہیں اور سیاق و سباق کی بھی سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ دوسرے احکام سے اس کے جو ہم ربط ہیں ان کا ربط بھی رکھتے ہیں۔ اور نیز اس کے اندر سے نئے نئے حقائق کے موتی نکالنے کی فکر میں بھی لگے رہتے ہیں۔ یہ ہیں معنی اندھے ہو کر نہ گرنے کے۔ یہ ساری باتیں اس لیے ہیں کہ قرآن پڑھنے والوں میں عقل و شعور اور حکمت و دانائی زیادہ سے زیادہ پیدا ہوتی چلی جائے۔

اگر قرآن پر بے سمجھے بوجھے بہرے اندھے بن کر گر پڑنے کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کے کلام کے بعد انسانی کلام کی بھی بے سمجھے اندھی تقلید کی عادت پڑ جائے گی جیسا کہ آخر پڑ بھی گئی اور تقلیدِ جامد جزوِ ایمان بن کر رہ گئی، حالانکہ دونوں میں فرق اور عمیق فرق قائم رہنا چاہیے تھا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کسی حکمِ الٰہی کی حکمت سمجھ میں نہ آئے تو اسے اپنے فہم و عقل کا قصور قرار دیا جائے گا مگر اس کے پُرحکمت ہونے پر ایمان رکھنا ضروری ہوگا۔ لیکن انسانی تعبیر و تفسیر پر ایمان لانا اور بے سمجھے مان لینا ضروری نہیں۔ اگر وہ کتاب و حکمت کے مطابق نظر آئے گی تو مان لیا جائے گا، ورنہ اسے مفسر کی نیک نیتی کو مانتے ہوئے بھی رد کیا جا سکتا ہے۔

مگر ہوا یہ کہ [illegible] کا یہ حق سلب کر لیا گیا، عقل و شعور اور تدبر و تفکر پر قفل ڈال دیے گئے اور اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ جو کچھ ہو سکتا تھا وہی ہوا۔ خدا کی [illegible] بڑی نعمت عقل تھی، اس سے کام نہ لیا گیا تو عقل کو زنگ آلود کر دیا گیا [illegible] سے کام [illegible]

اس کا یہی حشر ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم نے اپنے اسلاف کے متعلق تقریباً وہی پوزیشن اختیار کر لی جو اہلِ کتاب و مشرکین نے اختیار کر لی تھی۔ ان سے جب کسی غلطی کو ترک کر کے راہِ راست پہ آنے کی فرمائش کی جاتی تو ان کا جواب یہ ہوتا تھا کہ: بل نتبع ما الفینا علیہ اٰباءنا ہم تو اسی بات کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے "بزرگوں" کو پایا ہے۔ وجدنا علیہ اٰباءنا ہم نے اپنے باپ دادا کو اسی روش پر پایا ہے ـــ یہ سب کچھ نتیجہ اسی بات کا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول ہمارے اندر انتہائی عقل و دانائی پیدا کرنا چاہتا تھا اور ہم نے اسے تقلید جامد سے بدل کر عقل و فہم کو بالائے طاق رکھ دیا۔

اس موقع پر ایک نکتہ مزید پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ اسلام نے ہمیں جہاں بے شمار نئی قدریں دی ہیں وہاں ایک قدر یہ بھی عطا کی ہے کہ عقل وہی عقل ہے جو سلیم ہو۔ عقلِ سلیم وہ عقل ہے جس کا مصرف صحیح اور حق ہو۔ عقل کا غلط مصرف لیا جائے تو وہ عقلِ سلیم نہیں عقلِ سقیم ہے۔ قرآن چلتے پھرتے انسانوں کو موتیٰ (مُردے) کہتا ہے اس لیے کہ زندگی کا وہ صحیح مصرف نہیں لیتے، وہ کان والوں زبان والوں اور آنکھ والوں کو صم بکم عمی (بہرے گونگے اندھے) کہتا ہے اس لیے کہ فھم لا یعقلون وہ عقلِ سلیم سے کام نہیں لیتے یعنی اپنی عقلوں کا مصرف غلط لیتے ہیں ورنہ عقل تو سارے منکرین و کفار بھی رکھتے تھے لیکن وہ مصرف غلط ہونے کی وجہ سے عقلِ سقیم تھی۔ بے وقوفی، بے عقلی، نادانی، جہالت اور سفاہت تھی۔ الا انھم ھم السفھاء (یہی ہیں دراصل بے وقوف) مولانا رومی کی اصطلاح میں ایسی عقلِ سقیم زیرکی کہتے ہیں ع

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است!

پروفیسر ایم ایم شریف
ترجمہ [illegible] ایم اے

مسلم فلسفہ اور مغربی فکر

مسلم فلسفے نے مغربی فکر پر کئی لحاظ سے اثر ڈالا:

ا: اس نے مغرب میں تحریکِ عقلیت کی داغ بیل ڈالی۔

ب: تاریخی علوم کو رواج دیا۔ اور

ج: علمی طریق کا آغاز کیا۔

د: فلسفے کو مذہب سے ہم آہنگ کرنے میں مغربی متکلمین کی مدد کی۔

ہ: مغربی تصوف کی تحریک پیدا کی۔

و: اطالوی نشاۃ الثانیہ کی بنیاد رکھی اور کانٹ کے زمانے تک یورپی فکرِ جدید کو متاثر کیا۔

مسلمان اوّلین عقلیت پرست تھے اور انھوں نے مغربی فکر کو اس جذبے کی طرف مائل کیا۔ انھوں نے ہی سب سے پہلے مغرب کو بتایا کہ کلیسا کے باہر سب کچھ ظلمت و جہالت نہیں بلکہ علم کی بے اندازہ دولت ہے۔ انھوں نے یونان کے بیش بہا کارہائے نمایاں کی تشریح کر کے انھیں مزید ترقی دی اور ان کو یونانی دانش اور مغربی ذہن میں کوئی براہِ راست تعلق قائم ہونے سے پہلے مغرب میں منتقل کر دیا۔ مسلمانوں ہی کے اثر کا نتیجہ تھا کہ عیسائی مغرب کے باہر کے قدیم اور معاصر لوگ بھی اعلیٰ تہذیب کے مالک تک شمار کیے جانے لگے۔

قرآن کا کافی حصہ ماضی سے متعلق ہے اور قاری کے ذہن کو اقوام کے عروج و زوال کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ اور فطرت دونوں علم کے ناگزیر ذریعے ہیں۔ اس قرآنی انداز تاریخ نے مسلمانوں میں ایک صحیح تاریخی شعور پیدا کیا۔ اور تھوڑے ہی عرصے میں دُنیا کے عظیم مؤرخ طبری، مسعودی، ابن حیّان وغیرہم پیدا کیے۔ انھیں میں سے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے تاریخ میں پہلی مرتبہ تاریخی تنقید کے اصول مقرر کیے۔ چنانچہ ہیروڈوٹس کے بعد سب سے پہلے مسلمانوں نے تاریخی شعور کو ترقی دی اور مغرب پر تاریخی علوم کے دروازے کھول دیے لیکن مسلم مشرق نے مغرب کو جو عظیم ترین نعمت عطا کی وہ تھی علمی یا استقرائی طریق تحقیق۔ اس سلسلے میں بریفالٹ کا اقتباس نقل کر دینے کے سوا مجھے کچھ کہنے کی حاجت نہیں۔ وہ کہتا ہے:

یونانی ترتیب دیتے، کلیے بناتے اور نظریات قائم کرتے، لیکن صابرانہ انداز تفتیش، تحقیق کرنا، مفصل اور طویل مشاہدہ اور اختیاری تحقیق سب کے سب یونانی مزاج کے لیے اجنبی چیز تھے۔ قدیم کلاسیکی دُنیا میں فقط سلیبینی اسکندریہ کا علمی کام سائنس کے لگ بھگ تھا جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ یورپ میں ایسی روحِ تحقیق تفتیش، اختیار، مشاہدہ اور پیمائش کے نئے طریقوں اور ریاضی کی ترقی کے نتیجے میں پیدا ہوئی جس سے یونانی واقف نہ تھے۔ یورپ میں وہ رُوح اور وہ طریقے عربوں ہی کی وجہ سے رائج ہوئے۔ (تشکیل انسانیت ص ۱۹۰)

پندرھویں صدی تک فلسفہ اور سائنس دین کے دشمن خیال کیے جاتے تھے۔ اسی لیے ارسطو اور ابن رُشد کے فلسفوں کی تدریس ممنوع قرار دے دی گئی۔ برونو کو جلا دیا گیا۔ کیپلر کی تعذیب کی گئی اور گلیلیو کو اپنی رائے واپس لینے پر مجبور کیا گیا۔ مسلم متکلمین نے افلاطون، ارسطو اور فلاطینوس کی پیروی میں مذہب کو عقل سے تطبیق دینے کی کوشش کی اور اس طرح مذہب اور فلسفے کو آزادانہ ترقی کے مواقع بہم پہنچائے۔ اس کے علاوہ انھوں نے مغرب سے قبل تاریخی علوم کو تشو و نما دی۔ [illegible] اسلامی تصوف کا بہت زیادہ اثر [illegible] ہسپانوی مستشرق [illegible] اپنی کتاب "اسلام اور طربیہ خداوندی" میں لکھتا ہے کہ دانتے نے آخرت کا تصور [illegible]

تفصیلات ابن عربی سے لی ہیں۔ آرمحرج۔ آربری اپنی کتاب تصوف میں رقم طراز ہے کہ: "جو شخص ہسپانوی صوفی سینٹ جان آف کراس کی نظموں کو پڑھتا ہے وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اس کا تمام انداز فکر اور تخیلاتی ڈھانچہ ان مسلم صوفیاء سے ماخوذ ہے جو خود بھی ہسپانیہ ہی کے باشندے تھے۔"

چودھویں صدی میں ریمنڈ لل نے تصوف پر لکھا، وہ باکمال عالم اور روم کے مدرسۃ الالسنۃ شرقیہ کا بانی تھا اس کی متصوفانہ تحریریں بلاشبہ صوفیانہ تفکر سے متاثر ہیں۔ آخری دور میں فارسی متصوفانہ شاعری کا گوئٹے جیسے عظیم عبقری پر اثر بیان کا محتاج نہیں۔

فلسفے میں سب سے پہلا عظیم مفکر جس نے مغرب پر اثر ڈالا فارابی ہے۔ اس نے اور اس کی تقلید میں ابن سینا نے امکان اور وجوب کے تصور پر مبنی خدا کے وجود کے مشہور کونی ثبوت کی تیسری صورت کا اضافہ کیا۔ جن میں سے پہلی دو ارسطو کے وضع کردہ حرکت اور قوت امکانی کے تصور پر مبنی ہیں۔ اسے ابن سینا سے یہودی فلسفی ابن میمون اور اس سے سینٹ ٹامس اکوائنس نے اخذ کیا اور پھر یہ سپینوزا اور لائبنز کی طرف منتقل ہوا۔ یہی وہ ثبوت تھا جس کو کانٹ نے تنقید کرتے ہوئے مثالی کونی ثبوت کہا ہے۔ اس کی تصوری منطق نے جیسا کہ کارا دا بو کا خیال ہے لاطینی علماء کے منطقی فکر پر مستقل گہرا اثر ڈالا۔

ابن سینا (اس کے بعد غزالی اور عصر حاضر میں کانٹ) کے نزدیک معقولات موضوعی ہیں۔ کانٹ کے نظریات کہ معقولات موضوعی ہیں اور معروضات کا علم حاسہ ادراک اور منطقی ذہانت کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ بارھویں صدی میں مسلم فلسفہ کا ایک پیش پا افتادہ قول تھا اس کو نہ صرف غزالی اور ابن سینا بلکہ موخرالذکر کے معاصرین، ابن ہیثم اور البیرونی (متوفی ۱۰۴۸ء) نے بھی بیان کیا۔

روجر بیکن ابن سینا کے رسالے "الحکمۃ المشرقیہ" سے جو اب معدوم ہے بخوبی واقف تھا۔ قرون وسطیٰ میں یورپ میں ابن سینا کی فلسفیانہ علوم کی طبقہ بندی کو کافی مقبولیت حاصل تھی اور تیرھویں صدی کے متکلمین اسے دیگر ہر طبقہ بندی پر ترجیح دیتے تھے۔ یہودی فلسفی ابن عزرا ابن سینا کا معتقد تھا۔ البرٹ اعظم اور اس کا شاگرد [illegible] بھی اس سے متاثر تھے بلکہ [illegible] الذکر ہی کے

طریق کی پیروی کرتا تھا اور اس کو ارسطو کا عظیم ترین شارح مانتا تھا۔ خود سینٹ ٹومس کلیات کی ماہیت کے سلسلے میں ابن سینا کے نظریے کی تقلید کرتا تھا۔ ان تصورات میں سے جو ابن سینا نے مغرب کو دیئے ایک نظریۂ معقول" بھی ہے۔

سپینوزا کا یہ نظریہ تھا کہ خدا میں تعقل، عاقل اور معقول اور اسی طرح ذات اور وجود متماثل ہیں۔ اس کے برعکس مخلوقات میں وجود ایک عرض ہے جو ذات سے علاوہ ہے اکثر محققین کی یہ رائے ہے کہ یہ نظریہ ابن سینا سے ابن میمون نے لیا اور اس سے سپینوزا نے اختیار کیا۔

دوسرا مسلم مفکر ابن طفیل اپنے شاہکار "حیّ ابن یقظان" کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ رومان ہے جس میں وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر بھی انسان علم فطرت اور اس کے ذریعے خدا کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ ایڈورڈ پوکوک اصغر نے سب سے پہلے اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور ۱۶۷۱ء میں آکسفرڈ میں عربی متن بھی شائع ہوا۔ بعد ازاں بیشتر یورپی زبانوں میں اس کے تراجم طبع ہوئے۔ پال بروں کے الفاظ میں اس نے بہت کم عرصے میں عامۃ الناس کی توجہ اپنی طرف مبذول کرالی اور کافی عرصے تک متداول رہا۔ اس میں دنیا کی دلچسپی تا ہنوز ختم نہیں ہوئی، کیونکہ اس کا ترجمہ ۱۹۲۰ء میں روسی زبان میں اور ۱۹۳۱ء میں ہسپانوی میں ہوا۔ انگریزی میں پہلے جارج کیتھ نے ۱۶۷۴ء میں اور اس کے بعد جارج ایشول نے ۱۶۸۶ء میں اور سائمن اوکلے نے ۱۷۰۸ء میں ترجمے کیے۔ اوکلے کے ترجمہ کی اشاعت کے گیارہ سال بعد ڈیفو نے اپنی تصنیف "رابنسن کروسو" پیش کی۔ لہٰذا یہ درست نتیجہ نکالا گیا ہے کہ ڈیفو اپنی اس تصنیف کے لیے اس عظیم مسلم فلسفی کا احسان مند ہے۔

ابن رشد سے بڑھ کر کسی مسلم مفکر نے مغرب کو متاثر نہیں کیا۔ اس کے تصورات جن کی بنا پر مشرق اور مغرب کے متکلمین نے اس کی شدت سے مخالفت کی اور بارھویں اور چودھویں صدی کے متشکک حریت پسندوں نے انتہائی سرگرمی سے اس کا خیر مقدم کیا اور اس کے جن تصورات نے یورپ کو ... کیا، مختصراً یہ ہیں:

۱۔ الہامی صحیفوں کی مجازی تاویل۔

۲۔ نظریۂ حقیقتین جو میکڈونلڈ کے قول کے مطابق یورپ کے مدارس میں جنگل کی آگ کی طرح پھیل گیا۔

۳۔ وحدتِ روحیت جس سے انسانیت کی کائناتی روح کی بقا اور انفرادی روح کی فنا مراد ہے۔

۴۔ مادے کی ابدیت اور قوتِ امکانی اور

۵۔ آزادیٔ نسواں

ابن رشد کا نظریۂ حقیقتین اور یہ مسئلہ کہ مادہ ابدی اور اتنا قوی الاثر ہے کہ اپنے اندر ہر صورت کو پیدا کر سکے بعد کے علمی حلقوں کے لیے نعمتِ غیر مترقبہ تھا جو تقلید پسند کلیسا اور ریاست کے معتوب تھے۔ ان کے سائنسی نظریات ابن رشد کے انہی نظریات پر مبنی تھے جو مغرب میں اسی کے نام سے منسوب ہو گئے۔ اسی وجہ سے ولیم ولف نے ابن رشد کو متکلمین کے مخالفوں کا استاد کہا ہے۔

مسلم فلسفے کو مغرب میں منتقل کرنے کی قیادت ہسپانیہ کے یہودیوں نے سنبھالی۔ موحدین کے عہدِ حکومت میں یہودی علماء کو ملک سے نکال دیا گیا۔ وہ ہمسایہ ممالک لیون اور اشبیلیہ (ہسپانیہ کے عیسائی حصے) اور سسلی کو ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ انھیں موحدین میں سے ابو یوسف یعقوب المنصور (۱۱۸۴-۹۹ء) تھا جس نے تقلید پسندوں کی تشفی کی خاطر کچھ عرصے کے لیے ابن رشد کو بھی مراکش سے جلاوطن کر دیا تھا۔

فریڈرک دوم نے جس نے خود عربوں میں تعلیم پائی تھی اور عیسائیوں کو مسلم فکر سے روشناس کرنے کا کام انجام دیا تھا، ان کا خیر مقدم کیا۔ ان کے جانشین فرڈیننڈ سوم اور الفونسو دہم نے اس روایت کو برقرار رکھا اور یہودی علماء کو ترجمے کے کام پر لگایا۔ بعد ازاں ہسپانیہ سے ملحقہ علاقے میں رہنے والے یہودی علماء میں سے کئی ایک اپنے نظریات (ابن رشدیت) کی بنا پر وہاں سے نکلنے پر مجبور ہو گئے۔ اس طرح یورپ کے دوسرے حصوں میں مسلمانوں کے علم کا یہ تمام ذخیرہ منتقل ہوا۔ یہودیوں نے جہاں جہاں سکونت اختیار کی وہیں مسلم مفکرین کی تصانیف کا ترجمہ عربی سے عبرانی اور عبرانی سے لاطینی میں کرتے رہے۔ ان تصانیف میں ابن رشد کا نام سر فہرست تھا

جن کے وہ کلی طور پر محتاج تھے۔ فرانس میں اقامت پذیر ابن طبون کے خاندان کے افراد نے صرف ابن رشد اور اس کی شروح کے ترجمے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ ان میں سے بعض کی کتاب ابن رشد کی الہیات کا مجموعہ میں سیموئل ابن طبون کی "آرائے فلسفہ" جو دا بن سلیمان کا من کی "تلاش حکمت" اور سیر سمل سلیمان کی "باب جنت" ایسی ہی کتابیں تھیں۔ یہودی فلاسفہ میں اگر لیوی غزالی کا اور ابن میمون ابن سینا کا تتبع کرتے تھے تو جیرسونیدز ابن رشد کا پیرو تھا۔ یہودی علماء کے علاوہ یہودی سیاست داں اور سیاح فرانس، اطالیہ اور وسطی یورپ میں ابن رشدیت کی اشاعت میں ممد و معاون بنے رہے۔

عالم مسیحیت میں طلیطلہ کے اسقف اعظم (۱۱۳۰ تا ۱۱۵۰ء) ریمنڈ نے ایک دانش کدے کی بنیاد رکھی۔ اس دانش کدے میں عالم مصنفین کی فلسفہ اور سائنس پر اہم ترین تصانیف جن میں ارسطو (کی کتب) کے عربی تراجم اور فارابی اور ابن سینا   ابن رشد کی شروح اور مختصرات کو لاطینی کا جامہ پہنایا گیا۔ طلیطلہ میں کام کرنے والے مترجمین میں ہرمن نامی ایک جرمن بھی تھا لیکن اس نے کتب ارسطو کے تراجم کئے جو بیکن نے جاہلانہ اور ناقابل فہم کہا ہے۔

بارھویں صدی کے آخر میں فلسفہ ابن رشد یورپ میں اور بالخصوص ان طبقوں کے ان جو پیرس کے شعبہ فنون سے متعلق تھے بے حد مقبول ہوا۔ یہاں تک کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس میں کلیسا کی مجلس شوریٰ نے ارسطو کی طبیعیات اور اس پر ابن رشد کی شروح کی جلد تعلیم ممنوع قرار دے دی۔ ۱۲۱۵ء میں اس ممانعت کی توثیق ہوئی اور پاپائے [illegible] نے ۱۲۳۱ء اور [illegible] میں اس ممانعت کی تجدید کی۔ ۱۲۶۳ء میں اربن چہارم نے دانش گاہ طولوز میں ارسطو کی الہیات اور مابعد الطبیعیات کی تعلیم کی ممانعت کر دی۔ ۱۲۶۹ء کو پیرس کے اسقف نے ابن رشد کے تیرہ اساسی نظریات کو مردود قرار دے دیا۔ اور ۱۲۷۷ء میں اس نے ابن رشد کے مشہور مقلد سایجر کو سزا کا حکم سنایا۔ تاہم ابن رشد کے فلسفے کی قبولیت ناقابل تردید تھی کہ ان [illegible] سے دبا سکی۔

۱۲۲۰ء کو فریڈرک ثانی روم کا شہنشاہ بنا۔ پالیرمو میں عرب اساتذہ سے تعلیم پانے اور نیز محاربات صلیبی کے دوران مسلمانوں سے گہرے رابطہ کے باعث مسلم فکر اور بالخصوص فلسفہ ابن رشد کا بہت مداح بن چکا تھا۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے نیپلز میں ایک دانش گاہ خاص طور پر اس مقصد کے لیے قائم کی کہ مغرب کے لوگوں کو مسلم فلسفہ اور سائنس سے روشناس کرائے۔ سینٹ ٹامس نے اسی دانش گاہ میں تعلیم حاصل کی۔ یہاں دونوں عیسائی اور یہودی مترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور عبرانی میں منتقل کرنے پر مامور تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے عربی تراجم نہ صرف اس دانش گاہ کے نصاب میں شامل کیے گئے بلکہ انھیں پیرس اور بولونا کی دانش گاہوں میں بھی بھیجا گیا۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصنیفات عربی سے عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ ہو چکی تھیں۔ مائیکل سکوٹس، ہرمانوس وغیرہ نے ابن رشد کی شروح کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور یورپ بھر میں ان کی شہرت و اشاعت ہوئی۔ اس کے نظریات پھیلانے میں راہب پیش پیش تھے اور انھی کے زیر اثر ارسطو کی تصانیف اصل یونانی سے نیز ابن رشد کی شروح ترجمہ ہوئیں۔ ابن رشد کا فلسفہ سب سے زیادہ لوبنا اور پادوا کی دانش گاہوں میں پھیلا۔ علم و فضل کے ان دو مراکز میں سے پادوا دبستان رشدیت کا گھر بن گیا تھا۔

مغرب میں ابن رشدیت سرعت کے ساتھ غالب طریق فکر کی صورت اختیار کر گئی۔ قرون وسطیٰ کے یورپ کے علما میں تمام مصنفین سے بڑھ کر ابن رشد کی شروح ارسطو نے ہیجان پیدا کیا۔ سولھویں صدی کے اواخر سے تقلید پسندانہ ردعمل کے باوجود ابن رشدیت یورپ کا مسلم مکتب فکر رہا۔ ایک مدت تک مغرب کی تمام اعلیٰ درس گاہوں میں اور خاص کر جامعہ پیرس میں ابن رشد کی تصنیفات بطور کتب درسی شامل رہیں۔ البتہ ان کتابوں سے وہ تمام مواد خارج کر دیا گیا تھا جو کلیسا کے نزدیک قابل اعتراض تھا۔

سولھویں صدی تک فلسفہ ابن رشد بقول رینان اطالیہ کا تقریباً سرکاری فلسفہ بن گیا۔ اس طرح سے چار صدی سے زیادہ عرصے تک اس عظیم عملی انسان کا علمی سکہ اہل عقل و دانش پر چلتا

ہا۔ اور اسی کے باعث اطالوی نشأۃ الثانیہ معرضِ وجود میں آئی۔ کرلکن نے اس کے اثر و نفوذ
موازنہ ہمارے دور میں ڈاروِن کے اثر سے کیا ہے لیکن یہ موازنہ جبھی صحیح ہو سکتا ہے اگر ڈاروِنیت
بھی مزید تین صدیاں زندہ رہے۔

اب میں مسلم فکر کے ان اثرات کی طرف آتا ہوں جو اس نے مغرب کے جدید فکر پر ڈالے ہیں۔
ڈیکارٹ کے زمانے سے بہت پہلے عربی فلسفہ مغرب میں بہت دور تک سرایت کر چکا تھا۔
بارھویں صدی کے وسط سے قبل غزالی کی کتب کے بیشتر تراجم لاطینی میں ہو چکے تھے۔ یہودی اور
عیسائی علم الکلام پر اس نے کافی اثر ڈالا۔ ان کے تشکک کو ڈیکارٹ سے بہت پہلے یہوداہ الّیوی
(م ۱۱۴۵ء) نے اپنی تصنیف CHOSARI میں اختیار کیا تھا اور اس کا اثر کریسکاس
(م ۱۴۱۰ء) پر ظاہر ہو چکا تھا۔ دومینکی ریمنڈ مارٹین غزالی کی ایک اور تصنیف "تہافتہ الفلاسفۃ"
کے عبرانی ترجمے کا بے تکلفی سے استعمال کر چکا تھا اور اس نے اس کا کافی حصہ اپنی کتاب "P
... میں شامل کر لیا۔ پاسکل اس کے افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ خدا کا عدم سے وجود
کی تخلیق کرنا، خدا کے علم کا کلیات اور جزیات دونوں پر حاوی ہونا اور حیات بعد الموت سے متعلق
جو دلائل غزالی نے پیش کیے وہ عیسائی متکلمین نے اختیار کر لیے۔ ... کی تحریروں میں بھی یہی
پیز ملتی ہے۔ سینٹ ٹومس نے دانش گاہ نیپلز کے ڈومینکی سلسلے سے تعلیم پائی تھی۔ اس لیے وہ غزالی کے
فلسفے سے بخوبی واقف تھا اور ارسطاطالیت پر حملوں میں اس نے غزالی ہی کے دلائل استعمال کیے
سینٹ ٹومس کی تصنیف "Summa Theologiae" اور غزالی کا وحی اور دینیات کے
تعلق میں عقل کے مقام پر رسالہ کئی جگہ اپنے دلائل اور نتائج میں متوازی چلتے ہیں۔ دونوں کا دعویٰ
ہے کہ انھوں نے رویائے طباقی میں مسرت پائی۔ اور دونوں نے اپنے مخالفین کا موقف، اس
پر اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے منصفانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ جن مسائل میں سینٹ ٹومس غزالی
سے بہت زیادہ متاثر نظر آتا ہے وہ یہ ہیں:
اثبات وجود باری، علم الٰہی، بساطت خداوندی، اسمائے الٰہیہ اور صفات کو ثابت کرنے

کے ہیں احتمال و وجوب کے نظریات، کلام الٰہی بحیثیت الفاظ، ذہنی معجزات کا دلیل نبوت ہونا۔ حیات بعد الموت (میراث اسلام ص...)

جدید یورپی فکر پر جو اثر غزالی نے ڈالا ہے اس کا ابھی تک پوری طرح اندازہ نہیں کیا گیا دیکارت نے کسی عالم مشرق کا (بالواسطہ یا بلاواسطہ) احسان مند ہونے کا کہیں بھی اقرار نہیں کیا۔ تاہم یہ ماننا مشکل ہے کہ وہ غزالی کے عام انداز فکر سے واقف نہ تھا اور وہ لاطینی متکلمین کی وساطت سے اس سے متاثر نہ ہوا تھا۔ یہ نتیجہ اور بھی راسخ ہو جاتا ہے جب ہم اس بات کا اندازہ کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف لاطینی کا عالم تھا بلکہ اس نے خود اپنی دو اہم ترین کتابیں ——— Principia Philosophia اور "Meditationes De Prima Philosophy" لاطینی میں لکھیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بالکل غزالی ہی کی طرح دیکارت خود اپنے نفس کے مطالعے کے ذریعے اپنے نتائج پر پہنچا۔ غزالی کا اصول آغاز: "میرا ارادہ ہے، لہٰذا میں ہوں" ہے اور دیکارت کا ہے: "میرا خیال ہے لہٰذا میں ہوں"۔ اس نے غزالی کے وجوبی وجود کے تصور سے مثبت اور منفی صفات باری تعالیٰ کے استنباط کا تتبع کیا ہے۔ اس کا اور اس سے پہلے گلیلیو کا لامحدود (وہ جس کے اجزاء کسی عدد یا پیمائش سے ظاہر نہیں کیے جا سکتے) اور غیر معین (جس کی کوئی حد نہ ہو) میں قائم کردہ امتیاز بعینہ وہی تھا جو غزالی اور ابن سینا اور ان کی تقلید میں کریسکاس اور برونو نے پیش کیا تھا۔ ہوبہو غزالی کی طرح وہ طبیعت کا آغاز اس بیان کے ساتھ کرتا ہے کہ کس طرح اس نے تقریباً ہر مدرسہ فکر اور عقیدہ پر تنقیدی نگاہ ڈالی اور کس طرح وہ اپنے شکوک و شبہات کا تشفی بخش جواب حاصل کرنے میں ناکام رہا جس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی تحقیق میں ہر قسم کی تقلید کو ترک کر دے۔

اس حقیقت سے کوئی مجال انکار نہیں کہ فلسفہ، طب اور سائنس کے میدان میں مسلمان مفکرین کی مستند کتابیں عرصے سے لاطینی زبان میں ترجمہ ہو کر مغربی دنیا میں رائج ہو چکی تھیں۔ اب اگر مغربی دنیا میں اس کے بعد کوئی ایسا طرز فکر یا تحریک شروع ہو جو بالکل مسلم مفکرین کے طرز فکر کا چربہ ہو تو یہ نتیجہ نکالنے میں ہم حق بجانب ہوں گے کہ یہ تحریک مسلمانوں کے زیر اثر پیدا ہوئی، خواہ اس کے لیے صراحتاً کوئی مستاویزی شہادت موجود نہ ہو۔

اگرچہ غزالی کے تمام دیگر شاہکار ۱۱۵۰ء سے قبل لاطینی میں ترجمہ ہو چکے تھے اور انھوں نے مسلمہ طور پر مغربی متکلمانہ فکر پر معتدبہ اثر ڈالا تھا۔ تاہم اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ غزالی کی "المنقذ من الضلال" لاطینی میں ترجمہ ہو چکی تھی۔ اس کی تحقیق کرنا لاطینی کے علما کا کام ہے۔ لیکن اس تصنیف میں اور دیکارت کے "*Discourse sur la Methode*" مطبوعہ ۱۶۳۷ء میں غیر معمولی حد تک مماثلت اتنی بڑی داخلی شہادت ہے کہ مغرب کے اس بانیٔ فلسفۂ جدید پر اس کے اثر کا انکار کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

غزالی کی "المنقذ" اور دیکارت کی "*Discourse sur la Methode*" خود نوشت سرگزشت ہیں۔ غزالی اور دیکارت دونوں نے اپنی اپنی داستانِ حیات عالمِ شباب سے شروع کی ہے (م: ۲۰ ـ د: ۵۰) دونوں نے محسوس کیا کہ کیونکر عیسائی والدین کے بچے یکساں قوتِ استدلال رکھنے کے باوجود رواج اور مثال کی بدولت یہودی والدین کے پرورش کردہ بچوں کے عقائد سے مختلف عقائد رکھتے ہیں اور فرانسیسیوں میں پروان چڑھنے والے اُن سے مختلف ہوتے ہیں جنھوں نے جرمنوں کے ہاں پرورش پائی ہو (م: ۲۱ ـ د: ۱۹) لہٰذا دونوں روایت، رواج یا مثال پر مبنی ہر شے کو نہ ماننے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ (م: ۶۷،۵ ـ د: ۱۳) اور دونوں نے انکشافِ حق کیلئے ہر تاریک مقام پر قدم رکھا دونوں بالکل یکساں وجوہ کی بنا پر اس کے قائل ہیں کہ یقینی علم حسیات سے حاصل نہیں ہو سکتا (م: ۹۰۰ ـ د: ۱۲۹) حسی تجربے کے تناقض کی زبان اور مثالیں جو ان دونوں نے دی ہیں وہ کم و بیش مماثل ہیں (م: ۹،۸ ـ د: ۳۶ ـ ۳۷) دونوں نے جو کتابیں ان کے ہاتھ لگیں تمام پڑھ ڈالیں، اور اپنے مطالعے کے بیان میں دونوں نے ایک ہی قسم کے موضوعات کا تذکرہ کیا: فلسفہ، ریاضی، منطق، دینیات اور علومِ طبیعی البتہ دیکارٹ کے ہاں ادب زائد ہے۔ ایک ایک کر کے ان تمام موضوعات اور تمام عقائد کی جانچ پڑتال کے بعد دونوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ سب یقینی علم سے عاری ہیں۔ چنانچہ دونوں نے ہر طرح کی سند کو ترک کر دینے کا عزم کر لیا (م: ۱۲،۱۴ ـ د: ۱۴،۸،۵) لہٰذا جو کچھ ان کے دور تک مجتہدینِ علم سے منقول ہو چکا تھا اس کے بارے میں وہ دونوں انتہائی متشکک ہو جاتے ہیں اور جن آرا کو وہ اس وقت تک مانتے چلے

آنے لگے انھیں مسترد کر دیتے ہیں۔ دونوں نے یہ قیاس کرتے ہوئے کہ جیسے تجربات انھیں بیداری کی زندگی میں ہوتے ہیں ایسے ہی تجربات حالتِ نوم میں بھی پیش آتے ہوں گے، گو اس وقت ان میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی، یہ نتیجہ نکالا کہ اس وقت تک جو کچھ ان کے اذہان میں ہے وہ التباسِ رویائے ۔ بڑھ کر کچھ نہیں (م: ۱۰۔ د: ۳۱) دونوں اپنی اپنی کارگاہوں سے کنارہ کش ہو گئے۔ کئی سال تلاشِ حق میں جگہ جگہ مارے مارے پھرے (م: ۳۔ د: ۲۸) اور بالآخر اپنی حق جوئی کے لیے زیادہ پُرسکون اور خوشگوار مقامات کو گئے (ایک طوس اور آخر کار نیشاپور کو، اور دوسرا ہالینڈ کو)۔ (م: ۳۔ د: ۳۰)۔

دونوں نے اکتشافِ حق کے لیے ایک نیا طریق نکالا اور دونوں کا یہ طریق بالکل ایک ہی تھا۔ جو صرف اسی بات کو صحیح سمجھنے پر مشتمل ہے جس کا شک و شبہہ کے کسی امکان کے بغیر واضح اور صریح طور پر ادراک ہو۔ دونوں کا خیال ہے کہ ہر حقیقت کے لیے انھیں ریاضی کی اس صراحت اور وضاحت کی ضرورت ہے جیسا کہ مثلاً مثلث کے تین زاویوں کا دو قائموں کے برابر ہونا یا مثلاً یہ کہ دس تین سے زیادہ ہے (م: ۷۔ د: ۳۵) دونوں انکساری سے یہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ اپنے بیان سے ان کا یہ مقصد نہیں کہ ہر شخص ان کے نمونے پر چلے بلکہ صرف اپنی تحقیقِ حق کی سرگزشت کہنا مقصود ہے (م: ۱۹۔ د: ۲۹ حاشیہ) ان ہر دو تصنیفات میں انتہائی حیران کن مشابہت دیکھ کر جارج ہنری لوئس کو اپنی تاریخ فلسفہ میں کہنا پڑا کہ "اگر اس کا کوئی ترجمہ ڈیکارٹ کے زمانے میں موجود ہوتا تو ہر کوئی اس سرقہ کے خلاف آواز بلند کرتا"۔

مگر پھر ان کی خود نوشت سوانح حیات ہی ہوتیں تو ان کا تفکر کے لیے زیادہ پُرسکون جگہوں پر جانا اور

★ حضرت غزالی کا رسالہ "المنقذ من الضلال" شائع شدہ مشہور عالم پریس لاہور کے لیے اور "د" [illegible] میں پیرس میں شائع شدہ Discourse Sur La Methode کے فرانسیسی متن سے ترجمہ (Discourse on the Method) کے لیے [illegible] میں ارتھر اینکو جب اور مس پیٹر گیچ کے متحد ترجمہ اور انگریزی میں [illegible] کی فلسفیانہ تحریرات میں ہے۔ اعداد صفحات کی نشاندہی کرتے ہیں۔

ایک دو اور چیزیں جو غزالی اور دیکارت کی ان تصنیفات میں مشترک ہیں۔ ان کو محض اتفاق مطابقت کا نتیجہ خیال کیا جاتا۔ لیکن جب ان کی اپنی اپنی تصنیفات کا خاکہ اور ان میں بحث کردہ تمام انداز اور تفصیلی دلائل تک ان موضوعات کا قافیہ، مسئلہ، نتیجتاً غیر اہم مضامین جن کا معراج تشکک اور آخرکار بعینہٖ ایک حقیقت کو پالینے کے طریق کا انکشاف ہے، یوں متوازی چلتے ہیں تو اس کو محض اتفاق سے منسوب کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ البتہ ہوا یہ ہوگا کہ غزالی کے دیگر شاہکاروں کے ساتھ ساتھ اس تصنیف کا بھی لاطینی میں ترجمہ ہوا اور دیکارت نے اسے پڑھا۔

اس تصنیف کے ترجمے کے وجود کا اگر کہیں تذکرہ نہیں ہے تو اس کا انکار بھی صراحتاً کہیں نہیں کیا گیا ہے۔ ایلفرڈ گیوم "میراثِ اسلام" میں اپنے مضمون میں کہتا ہے کہ بارھویں صدی میں طلیطلہ کے مترجمین کی وساطت سے منطق، مابعد الطبیعات اور طبیعیات پر اس کی (یعنی غزالی کی) تصانیف عام ہوئیں" اس نے کسی استثنا کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کریمونا کے جیرارڈ کی ترجمہ کردہ اکثر عربی کتابوں میں سے ایک ہو۔ یا ان تصنیفات میں سے ہو جنھیں اشبیلیہ کے جان اور ڈومنکو گونڈیسالوس نے لاطینی کا جامہ پہنایا۔ یا صورت یہ رہی ہوگی کہ دیکارت کے لیے عربی کے کسی عالم نے غزالی کی کتاب کا متن زبانی ترجمہ کیا ہو۔ دیکارت خود "پہلے یہ خاکہ رکھنے والے کئی عمدہ اذہان کی مثال" کی طرف اشارہ کرتا ہے (د: ۲۹) لیکن وہ نام کسی کا نہیں لیتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غزالی کی طرف مستور حوالہ ہو صرف اسی نے اس کے پیشروؤں میں بعینہٖ یہی خاکہ اختیار کیا تھا۔ بہرحال حقائق کچھ ہی کیوں نہ ہوں، میرا یقین ہے کہ غزالی کا دیکارت کی "Descourse de la Methode" پر اثر مسلمہ امر ہے۔

جدید فلسفے کی دوسری عظیم تاباں شخصیت سپینوزا ہے۔ میں اس سے پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ ابن سینا کا فکر اس پر اثر انداز ہوا۔ کریسکاس، ہرٹنز، گیلیلیو اور ڈیکارٹ کی طرح اس نے بھی الصدود اور تزعین میں غزالی کے پیدا کردہ امتیاز کا اتباع کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا نظریہ بھی وہی ہے جو غزالی کا تصوید الله ہے ــــــ بنیادی خصوصیات، امتیاز حیثیں وضع الکل ذات وجدت

اس کا تصور یا استیاد بھی غزالی کے وجوب (کسی دیگر شے پر عدم انحصار) کے تصور سے مماثل ہے اور رازی اور پیرو غزالذکر کے امکان (علت پر عدم انحصار) کے تصور کے مطابق ہے۔ پھر سپینوزا کی صُور و تخیل کی تعریف کم و بیش ادراک اور کسب حافظہ کے اس امتیاز کے مطابق ہے جو غزالی کی تقلید میں ابن میمون نے قائم کیا تھا۔ ان تمام صورتوں میں فرق صرف اصطلاحات کا ہے۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

مہدیٔ اوّل

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اہلِ اسلام میں بعض ایسے تصورات نفوذ کر گئے ہیں جن کو اسلامی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ ظاہری اسلام قبول کرنے والوں میں منافقوں کی تھوڑی بہت جماعت ہر دور میں رہی ہے۔ یہ کسی مفاد کی خاطر مسلمان ہوئے لیکن جس مذہب کو کوئی چھوڑ کر آیا وہ اپنے ساتھ کچھ غیر اسلامی تصورات بھی لایا۔ اور انھیں اسلامی رنگ دے کر مسلمانوں میں پھیلا دیا اور وہ تصورات رفتہ رفتہ اسلام کا جزو بن گئے۔ غیر اسلامی تصورات کو اہلِ اسلام میں پھیلانے کا ایک آسان نسخہ ابتدا میں یہ تھا کہ جو کچھ مناسب سمجھے وہ اچھے الفاظ میں کہہ دیا اور اسے منسوب کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف۔ آنحضرت صلعم کا نام نامی سنتے ہی بہ تقاضائے ایمانی اور فرطِ عقیدت سے مسلمانوں کی گردنیں جھک جاتیں اور وہ اسے فرمانِ رسول صلعم سمجھ کر بے چون و چرا قبول کر لیتے۔ یہ تو آئمہ حدیث کا احسان ہے کہ انھوں نے بڑی عرق ریزی و محنتِ شاقہ سے غلط اور صحیح کو ممتاز کر کے صحیح روایات کو اپنی تالیفات میں محفوظ کر لیا۔ تاہم وہ انسان تھے، ان کی کوششیں سعیٔ مشکور ہیں مگر انسانی تسامحات سے بالکل محفوظ رہنا ناممکن تھا۔ کچھ نہ کچھ چیزیں ایسی آ ہی گئیں جن کو اسلام کا جزو قرار دینا مشکل ہے۔ حیاتِ مسیح، نزولِ مسیح، ظہورِ مہدی، عقیدۂ امامت وغیرہ ہماری تحقیق میں ایسے ہی تصورات ہیں۔ اس وقت صرف عقیدۂ ظہورِ مہدی کا ذکر کرنا ہے جو دراصل عقیدۂ امامت ہی کا ایک جزو ہے۔ اس لیے پہلے

اسی پر ایک سرسری نظر ڈال لینا چاہیے۔

قرآنی اصطلاح میں "امام" کا لفظ لیڈر کے لیے آتا ہے جس کے معنی ہیں راہنما، رہبر سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انی جاعلک للناس اماما (میں تمہیں تمام انسانوں کے لیے امام بناؤں گا) ایک پیغمبر بہرحال اپنی قوم کا اصلی لیڈر ہی ہوتا ہے۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو جو کتاب دی گئی ہے اسے بھی امام کہا گیا ہے۔

کتاب کو امام اس لیے کہا گیا کہ اسی کے ذریعے راہنمائی ہوتی ہے۔ نبی یا رسول کتاب کے بغیر نہیں ہوتا ———— اور کتاب رسول و نبی کے سوا اور کسی پر نہیں آتی۔ پھر دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ اور دونوں ہی رہبر و امام ہیں۔

یہاں ایک بات صاف کر لینی چاہیے کہ نبوت سراسر وہبی ہوتی ہے اور کسب کو اس میں دخل نہیں ہوتا بخلاف اس کے امامت اکتسابی ہوتی ہے۔ یہ دعا تو ہمیں سکھائی گئی ہے واجعلنا للمتقین اماما (اے اللہ ہمیں — محض عوام ہی کا نہیں بلکہ — متقیوں کا امام بنا) لیکن اگر کوئی شخص یہ دعا کرے کہ واجعلنا من النبیین (اے اللہ ہمیں نبی بنا دے۔ نعوذ باللہ من ذالک) تو اس کی جگہ صرف دماغی شفاخانے ہی میں ہو سکتی ہے۔ یہ فرق صرف اس لیے ہے کہ دعا صرف اس نعمت کی کی جاتی ہے جس میں انسانی اکتساب کو دخل ہو۔ امامت اکتسابی ہوتی ہے اس لیے اس کی دعا کرنی درست ہے مگر نبوت وہبی ہوتی ہے اس لیے اس کی دعا بھی درست نہیں۔

دوسرا فرق امامت و نبوت میں یہ ہے کہ نبی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اور امامت کا دعویٰ نہیں کیا جاتا بلکہ امام کا کوئی کارنامہ ہی ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اسے امام مان لیتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ دعوائے نبوت کے ماننے نہ ماننے پر ایمان و کفر کا انحصار ہوتا ہے۔ جو مانے گا وہ مومن ہوگا اور جو نہ مانے گا وہ کافر کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے امامت نہ دعوے کی چیز ہے نہ اس پر ایمان لانا فرض ہے۔ کوئی ابوحنیفہ یا ان کے استاد حضرت امام جعفر صادق

یا آغا خاں کو امام نہ مانے تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہ حنفی یا شیعہ یا اسماعیلی نہ رہے گا لیکن اس کے مسلمان ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ نبوت ایک منصوص حقیقت ہے اس لیے اس کے اقرار و انکار پر کفر و ایمان کا دارومدار ہے لیکن امامت کوئی ایسا عہدہ نہیں جو منصوص من اللہ ہو۔ اگر وہ سیاسی امامت ہے تو قومی نظم و ضبط اور ڈسپلن کا ایک لازمی تقاضا ہے اسے تسلیم کر لینا۔ اگر علمی و فنی امامت ہے تو عقل و انصاف کا اقتضا ہے اسے مان لینا۔ اسی طرح اگر روحانی و اخلاقی امامت ہے تو اسے بھی احتراماً و انصافاً مان لینا چاہیے لیکن بہرحال اس پر کفر و ایمان موقوف نہیں۔ گاما پہلوان کشتی کا امام ہے۔ غزالی تصوف اور ابوحنیفہ فقہ حالی کے امام ہیں، ابن خلدون فن تاریخ کے امام ہیں، شیخ عبدالقادر جیلانی روحانیت کے امام ہیں۔ یہ ساری امامتیں ایسی ہیں کہ جن میں واقعیت ہے، صداقت ہے اور ان کو نہ تسلیم کرنے والا فرسودہ دماغ انسانی ہے۔ اگر وہ ضد اور ہٹ دھرمی سے ایسا کرتا ہے تو انصاف و عقل کا خون کرتا ہے اور اگر تحقیق سے کام لے کر انکار کرتا ہے تو وہ ایک خاص اجتہادی غلطی کرتا ہے۔ یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن وہ مسلمان ہی رہے گا کافر نہیں ہو گا۔ ان اماموں کو ماننا تقریباً ایسا ہی اعتراف حقیقت ہے جیسے مارکونی کو ریڈیو کا اور آئن سٹائن کو نظریۂ اضافت کا موجد ماننا۔ اس پر کفر و ایمان کا انحصار نہیں۔

پانچواں فرق یہ ہے کہ کائنات کا ایک ایک فرد نبی کو نبی مانے یا سب کے سب انکار کر دیں نبی بہرحال نبی رہے گا۔ اسے نبوت کے عہدہ سے کوئی معزول نہیں کر سکتا لیکن امام اپنی امامت سے معزول ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔

چھٹا فرق یہ ہے کہ نبوت کا دروازہ بند ہو چکا لیکن امامت کا دروازہ قیامت تک کے لیے کھلا ہے۔ ایک ہی وقت میں مختلف شعبوں کے بہت سے آئمہ ہو سکتے ہیں اور ایک ہی فن کے بھی متعدد امام ہو سکتے ہیں۔

ساتواں فرق یہ ہے کہ اللہ، ملائکہ، کتب سماوی، انبیاء اور آخرت پر ایمان لانا ایسی

مخصوص حقیقت ہے جس سے انکار ممکن ہی نہیں کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ ... یومنون باللہ والیوم الآخر ... وغیرہ لیکن امامت پر ایمان لانے کا کوئی ذکر بلکہ اشارہ بھی کتاب وسنت کی کسی نص میں موجود نہیں۔ نہ اہل سنت کے چار اماموں کا کوئی ذکر ہے نہ اسماعیلیوں کے چھ اماموں کا اور نہ اثنا عشریوں کے بارہ اماموں کا اس لیے یہ داخلِ ایمانیات ہی نہیں۔ یہ صرف ایک ذاتی ذوق ہے جو ان اکابر کی اعلیٰ کارگزاریوں کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے اور تجربہ وعقل اور انصاف اُن کی امامت کا فیصلہ دے دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا وجوہ سے میرا ذاتی طرزِ عمل یہ ہے کہ جہاں امام کہنے سے علمی وفنی اور جزوی امامت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہو۔ وہاں یہ لفظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا لیکن جہاں اس لفظ سے وہ مخصوص تصورِ امامت پیدا ہوتا ہو کہ یہ امام نبی کی طرح منصوص من اللہ ہے داخلِ ایمانیات ہے۔ نبی کی طرح معصوم اور صاحبِ الہام ہے اور اس کا فرمان آخری حجت ہے، وغیرہ وغیرہ تو ایسی جگہ میں لفظ امام استعمال کرنے سے احتیاط ضروری تصور کرتا ہوں ایسا تصورِ امامت نبوت کی تنقیص ہے یا یوں کہیے کہ باب نبوت کھولنے کے مترادف ہے۔ ان اکابرِ امت کو امام کہتے وقت خواہ ہمارے ذہن میں وہ مخصوص کلی تصورِ امامت نہ ہو بلکہ امام سخاوت، امام علم اور امام شجاعت ہی کا محدود اور جزئی تصورِ امامت ہو لیکن اس سے احتیاط اسی طرح لازم ہے جس طرح انظرنا کی بجائے راعنا کہنے سے۔ راعنا کہنے والے مسلمانوں کے دل استہزا کے تصور سے بالکل خالی تھے، لیکن چونکہ اس میں اہانت واستہزا کا پہلو پیدا ہوتا تھا اس لیے اس لفظ کے استعمال سے روک دیا گیا۔ لفظ امام میں بھی اس احتیاط کو ملحوظ رکھنا قیاس صحیح ہے۔ قیاس مع الفارق نہیں۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عجم میں جہاں کے اذہان شاہ پرستی کے عادی ہو چکے تھے وہ اسلامی مساوات وجمہوریت کو اتنی آسانی سے قبول نہ کر سکتے تھے۔ کسروی ملوکیت میں اصلی حاکمیت اور شاہی اختیارات کی جو روایت چلی آ رہی تھی وہ اتنی جلدی بدل نہیں سکتی تھی۔ ان کا جذبہ

تو اسلامی ہی ہوگا لیکن عقیدۂ ظل اللہ کی پیاس اُن کے اندر ایک خلا پیدا کر رہی تھی۔ لہٰذا اس کا بدل "امامت" کو بنا لیا گیا۔ دونوں میں سیاست اور روحانیت کا فرق تو رہا لیکن جذبہ وہی کام کر رہا تھا۔ یہاں بھی وہی آمریت اور وہی تسلیت روحانی لبادہ اوڑھ کر سامنے آگئی اور عقیدہ بن گئی۔

معاملہ یہیں تک رہتا تو غنیمت تھا لیکن اس میں ایک قسم کا ڈاگما بھی شامل ہو گیا اور وہ یہ کہ ایک امام صاحب سامرہ میں غائب ہو گئے جن کا تقریباً ہزار سال سے انتظار کیا جا رہا ہے اور آج تک انھوں نے ظہور نہیں فرمایا۔ عیسائیوں کا بھی یہ عقیدہ رہا ہے کہ کسی آڑے وقت میں حضرت مسیحؑ آسمان سے نازل ہو کر سب کچھ ٹھیک کر لیں گے اور آج دُنیا تقریباً دو ہزار سال سے اُن کا بھی انتظار کر رہی ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ہر پٹی ہوئی قوم کسی غائب کا سہارا لیا کرتی ہے اور یہ مشہور کرتی ہے فلاں صاحب مرے نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ طریقے سے مقابلے کی تیاری کر رہے ہیں اور عنقریب وہ ظاہر ہوں گے۔ میرے ایک دوست مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم سے ایک شخص عظیم آباد پٹنہ میں ملا۔ جو ... اے تھا اور صادق پور (پٹنہ) کا رہنے والا اہلِ حدیث تھا۔ اس نے کہا کہ: "اجی یہ جو آجکل فقیر اے پی کا بڑا چرچا ہے یہ کہیں سید احمد صاحب بریلوی تو نہیں؟" مولانا مسعود عالم اس کی زبان سے یہ سُن کر حیران رہ گئے اور دیر تک سوچتے رہے کہ یا اللہ! تعلیم یافتہ حضرات بھی اس روشنی کے دَور میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ سید صاحب ابھی تک زندہ ہیں اور وہ عروج فرمائیں گے۔ ہم نے انور پاشا کے متعلق بھی عرصۂ دراز تک لوگوں کو اسی قسم کی غلط فہمی میں مبتلا پایا۔ سبھاش چندر بوس اور ہٹلر کے بارے میں بھی ایک مدت تک یہی غلط فہمی پھیلی رہی۔ اگر یہ لوگ بھی سید احمد صاحب کی طرح کچھ تقدیس کے مالک ہوتے تو ان کی امت بھی یہی عقیدہ بنا لیتی کہ وہ زندہ ہیں اور کبھی نہ کبھی نکلیں گے۔ اس قسم کی باتیں حوصلے بلند کرنے کے لیے یا عارضی سیاسی فائدہ حاصل کرنے کے لیے قومی نقطۂ نگاہ سے تو شاید صحیح قرار دی جائیں لیکن اسے عقیدہ بنا لینے کا اثر بالکل الٹا نکلتا ہے

اور قوم اپنے قوائے عمل کو کہ مردے از غیب برون آید و کارے بکند کے انتظار میں معطل کر کے بیٹھ جاتی ہے اور کسی کے ظہور کے انتظار میں نتیجے کا الٹا ظہور ہوتا ہے۔

پھر یہ عجیب بات ہے کہ ظہور مہدی کو ناقابلِ اعتبار روایات نے بہت سے مہدی پیدا کر دیے مہدی سوڈانی، مہدی جونپوری اور مہدی پنجابی وغیرہ کئی دعویداران مہدویت پیدا ہوئے اور کمال یہ ہے کہ مہدی منتظر کی جو کارگزاریاں روایتوں میں بیان ہوئی ہیں ـــــ کہ وہ تسخیرِ عالم کرے گا اور دنیا میں امن، سلامتی اور خوش حالی پیدا کر دے گا اور وہ نزولِ مسیح اور قتلِ دجال کے بعد ظاہر ہوگا وغیرہ وغیرہ ان میں سے کوئی بات ان مہدیوں کے حق میں پوری نہ ہوئی صرف دعوائے مہدویت باقی رہ گیا۔

لیکن اس دعوائے مہدویت کا آغاز کب سے ہوا اور کس نے کیا؟ یہی ہے وہ سوال جو اس مضمون کا اصل موضوع ہے۔ اس سوال کے جواب کو ایک اثنا عشری مؤرخ محمد بن علی بن طباطبا المعروف بہ ابن طقطقی کی زبان سے سنیے۔ وہ اپنی مشہور عالم اور جامع تاریخ "الفخری فی الآداب السلطانیۃ والدول الاسلامیۃ" میں یوں لکھتا ہے:

"وکان النفس الزکیۃ من سادات بنی ہاشم ورجالہم فضلاً وشرفاً ودیناً وعلماً وشجاعۃ وفصاحۃ ورياسۃ وکرماً وبذلاً ۔ وکان فی ابتداء الامر قد شیع بین الناس انہ المہدی الذی بشر بہ ۔ واثبت ابوہ ھذا فی نفوس طوائف من الناس ۔ وکان یروی ان الرسول صلوات اللہ علیہ وسلامہ قال: لو لم یبق من الدنیا یوم لطول اللہ ذلک الیوم حتی یبعث فیہ مہدینا او قائمنا اسمہ کاسمی واسم ابیہ کاسم ابی ـــ اما الامامیۃ فیروون ھذا الحدیث خالیاً من "واسم ابیہ کاسم ابی"۔

وکان عبد اللہ المحض یقول للناس عن ابنہ محمد ھذا ہو المہدی الذی بشر بہ ۔ ھذا محمد بن عبد اللہ ... الخ

نفس زکیہ (محمد بن عبد اللہ المحض بن حسن بن حسن بن علی ابن ابی طالب) اپنے فضل، شرف، دین، علم

شجاعت، فصاحت، اثر، شرافت اور دانائی کے لحاظ سے بنی ہاشم کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتے تھے ابتدا ہی میں انھوں نے لوگوں میں یہ مشہور کر رکھا تھا کہ یہی وہ مہدی ہوں جس کی بشارت دی گئی ہے۔ ان کے والد عبداللہ محض نے بہت سی ٹولیوں کے دلوں میں یہی بات جاری تھی۔ وہ یہ روایت بیان کرتے تھے کہ آنحضور صلعم نے فرمایا ہے کہ: اگر دنیا ختم ہونے میں ایک دن بھی باقی رہ جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس دن کو لمبا کر دے گا تا آنکہ وہ اس دن ہمارے مہدی یا قائم کو بھیجے گا۔ اس کا نام میرے نام جیسا اور اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام جیسا ہوگا فرقۂ امامیہ بھی اس روایت کو بیان کرتا ہے لیکن اس میں یہ ٹکڑا نہیں کہ "اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام جیسا ہوگا"

عبداللہ محض اپنے فرزند محمد کے بارے میں لوگوں سے کہتے پھرتے تھے کہ یہی ہے وہ مہدی جس کی بشارت دی گئی ہے۔ یہی ہے محمد بن عبداللہ . . . .

اس دعوائے مہدویت کا نتیجہ اور پھر حشر کیا ہوا؟ وہ بھی سن لیجیے۔ محمد بن عبداللہ محض (نفس زکیہ) نے اہل مدینہ کو اپنی حمایت میں لے کر مدینے پر قبضہ کر لیا۔ خلیفہ منصور عباسی نے جو مدینے کا امیر مقرر کیا تھا اُسے معزول کر کے اپنا عامل و قاضی مقرر کیا۔ قید خانوں کے دروازے توڑ کر تمام قیدیوں کو باہر نکال لیا۔ پھر ایک عرصے تک منصور اور نفس زکیہ کے درمیان ایسی دلچسپ خط و کتابت ہوتی رہی جو خطابت و کتابت اور ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں ہر ایک نے اپنے اپنے استحقاقِ خلافت کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ آخر میں منصور نے اپنے برادر زادے موسیٰ بن عیسیٰ کو ایک بھاری لشکر دے کر روانہ کیا۔ مدینے سے قریب ہی ایک جگہ دونوں کا مقابلہ ہوا۔ منصور کو فتح ہوئی اور نفس زکیہ قتل کیے گئے۔ اور ان کا سر منصور کے پاس بھیج دیا گیا۔ یہ ۱۴۵ھ کا واقعہ ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا، یہ عجیب مہدی ہے جو صرف اسمی مناسبت سے مہدی بن گیا اور مہدی کا کوئی کام نہ کیا۔ نہ دجال ظاہر ہوا نہ مسیح نے ظاہر ہو کر دجال کو قتل کیا۔ نہ تسخیر عالم ہوئی نہ دنیا میں امن سلامتی اور خوش حالی پیدا ہوئی، کچھ بھی نہ ہوا بلکہ وہ الٹا خود قتل ہوا اور اس کا سر منصور کی خدمت میں بھیج دیا گیا۔ اس ہزیمت و شکست کے باوجود وہ مہدی تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ محض ایک ناکام سیاسی مقصد حاصل کرنے کے لیے آمد مہدی کی یہ حدیث

گم ہو گئی تھی۔ اور اگر یہ حدیث صحیح تھی تو مہدویت کا یہ مدعی اپنے علم و فضل، شجاعت و فصاحت وللّٰہی و بزرگی وغیرہ کے باوجود اپنے دعویٰ مہدویت میں سچا ثابت نہیں ہوتا بلکہ "نفس زکیہ" کا لقب بھی اُسے زیب نہیں دیتا۔ پھر لطف یہ ہے کہ جناب حسنؓ بن علی کا پوتا عبداللہ المحض بھی محض بوجود غلط نظر آتا ہے جو اپنے فرزند نفس زکیہ کو مہدی موعود ثابت کرنے میں سارا زور صرف کر دیتا ہے یہ تھا مہدئ اوّل۔ لیکن اس کے بعد بھی جتنے مدعیانِ مہدویت پیدا ہوئے اُن کا بھی یہی انجام ہوا اور ناکامی و نامرادی میں وہ بھی اس مہدی اوّل کے مثیل ثابت ہوئے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ سارے مہدیان کرام یہیں دنیا میں پیدا ہوئے، یہیں پرورش پائی، یہیں پڑھے لیکن مہدئ آخر الزماں کسی غار میں غائب ہو گئے اور وہیں ابھی تک تقریباً ہزار سال سے تیاریاں کر رہے ہیں اور خدا جانے کب تک کرتے رہیں گے۔ اس سائنس کے دور میں یہ مسئلہ بھی قابلِ غور ہے۔

سید یعقوب شاہ

مسئلۂ سود

ہم مسلمانوں کا ایمان ہے کہ احکام قرآنی ابدی ہیں اور اس میں ہر زمانے کی ضروریات کا حل موجود ہے۔ تاہم پچھلے چند سو سال سے یہ دیکھا جا رہا ہے کہ گو ہمارے فقیہ ہر قسم کے سود کو ممنوع قرار دینے پر مُصر ہیں مسلمان تجارت و صنعت اور ریاستی امور کے لیے سودی سرمایہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ اس عرصے میں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کئی مسلمان حکومتیں برسر اقتدار رہیں مگر ابھی تک کوئی ایسا عملی نظام تجویز نہیں ہو سکا جو ان امور میں سود سے نجات دلائے۔ چنانچہ آج بھی ایسے کاموں کے لیے اسلامی ممالک میں سود رائج ہے۔ گو کہیں اسے کمیشن اور کہیں منافع کے نام سے پکارتے ہیں۔ عصرِ حاضر میں حکومتوں کو ملکی ضروریات کے لیے کروڑوں روپوں کا ایسا سرمایہ درکار ہوتا ہے جو نہ شرکت سے حاصل کیا جا سکتا ہے نہ ہی ٹیکسوں سے اکٹھا ہو سکتا ہے۔ جب کوئی غریب ملک ترقی کی راہ میں جدوجہد کر رہا ہو تو اسے سرمایہ اکٹھا کرنے کی بے حد ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ ایسے موقعے پر اشیاء کی قیمتیں چڑھنے لگتی ہیں یعنی زر کی قیمت گرنی شروع ہو جاتی ہے اس لیے سرمایہ جمع ہونے کے راستے میں ایک اور رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ پس ان ممالک میں جہاں انفرادی ملکیت قائم ہے مطلوبہ سرمایہ حاصل کرنے کی خاطر سود کا لالچ دیا جاتا ہے۔ اشتراکی ممالک سے باہر سب جگہ یہی طریقہ کار رائج ہے اور ابھی تک اس کا بدل دریافت نہیں ہو سکا۔ اشتراکی نظام میں تمام وسائلِ پیداوار قومی ملک ہوتے ہیں اور ان میں انفرادی

کبھی قبول نہیں کیا جاتا۔ اس طرز زندگی کو ہمارے علما غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے سودی سرمایہ سے نجات حاصل کی ہے ان کا نظام بعض اہم دینی وجوہ سے ہمارے علما کو قبول نہیں اور جس معاشی نظام سے ہم وابستہ ہیں اس میں سودی سرمایہ داری نافذ ہے اور سود سے نجات حاصل کرنے کا کوئی قابلِ عمل طریقہ ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا۔ موخر الذکر نظام میں اگر مسلمان سودی سرمایہ سے احتراز کریں تو دوسری قوموں سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور اگر سودی سرمایہ استعمال کریں تو احکام قرآنی کی رائج الوقت تاویل کے مطابق ایک حرام فعل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ دینی اور معاشی حوائج کے اس تضاد کا جو اثر ہمارے اخلاق پر پڑتا ہے اس کی وضاحت یہاں مقصود نہیں۔ اشارتاً صرف اتنا عرض کرنا کافی ہوگا کہ جو لوگ سود کے لینے اور دینے کو فعلِ حرام سمجھتے ہوئے اس کے مرتکب ہوتے ہیں وہ لین دین کے بارے میں دوسرے شرعی احکام کا کیا احترام کرتے ہوں گے؟ پس اس تضاد کو دور کرنے کی اہمیت سے کسی کو انکار نہ ہونا چاہیے۔ اس راہ میں جو کوشش ہو رہی ہے یہ مضمون بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

الربٰو کیا ہے؟ مولانا روحی صاحب لکھتے ہیں: "الربٰو سے مراد وہ ربٰو لیا جائے گا جو مخاطبین کے نزدیک معہود ہے یعنی جسے مخاطبین جانتے ہیں اور جو عام طور پر لوگوں میں متداول ہے۔"[۱]

مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "چونکہ الربٰو ایک خاص قسم کی زیادتی کا نام تھا اور وہ معلوم و مشہور تھی اس لیے قرآن مجید میں اس کی کوئی تشریح نہیں کی گئی۔"[۲]

مولانا ظفر احمد صاحب لکھتے ہیں: "طحاوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ جو ربٰو اہل جاہلیت میں متعارف تھی قرآن میں اسی ربا کا ذکر ہے۔"[۳]

محمد ابو السعود صاحب جو کچھ عرصہ ہوا بنک دولت پاکستان میں مشیر کے عہدہ پر فائز تھے لکھتے

۱: ہلال الاسلام۔ جلد ثانی ص ۳۴۴

۲: سود۔ حصہ اول ص ۳۵۔

۳: کشف الدجیٰ عن وجہ الربٰو

ہیں کہ حضرات قدامہ و ابن تیمیہ کے نزدیک ربوا النسیہ کا اطلاق اسی قسم کے قرضوں پر ہوتا ہے جن کا رواج زمانۂ جاہلیت میں تھا۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے: ان اٰخر ما نزلت اٰیۃ الربوا وان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا فدعوا الربوا والریبۃ۔ (یعنی آیت ربوا کلام مجید کے آخری احکامات میں سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کی تشریح فرمانے سے پہلے رحلت فرما گئے پس ربا اور ریبہ (جس میں ربا کا شائبہ بھی ہو) دونوں کو چھوڑ دو۔)

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ ۱: اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ "الربوا" کی تشریح نہ تو قرآن مجید میں موجود ہے اور نہ کسی معتبر حدیث سے ملتی ہے۔ اور ۲: "الربوا" سے مراد وہ خاص قسم کی زیادتی ہے جو اس زمانہ کے عربوں میں اس اصطلاحی نام سے مروج تھی یا کم از کم معلوم و مشہور تھی۔ ان حالات میں تحقیقات کے لیے لازم تھا کہ یہ دریافت کیا جاتا کہ عرب جاہلیت میں ربوٰا کے معنی کیا تھے۔ لیکن اس بارے میں ہماری کتابیں خاموش ہیں اور ان میں ربوٰا کی چند مثالوں کے علاوہ اس کی نوعیت کے متعلق بہت کم تشریح ملتی ہے اور یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان دنوں عرب میں پیداواری "سود" موجود تھا یا نہیں۔ ہمارے مؤرخوں نے رسول اللہ صلعم کے وقت کے حالات کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ کسی چھوٹے سے چھوٹے اور خفی سے خفی معاملے کو بھی خصوصاً جب کہ اس کا تعلق کسی دینی مسئلے سے ہو، نظر انداز نہیں کیا۔ باوجود اس کے جب انہوں نے پیداواری سود کا ذکر نہیں کیا اور سودی معاملات کے تذکرہ میں اس کی ایک واضح مثال بھی شامل نہیں کی۔ تو گمان غالب تو یہی ہونا چاہیے کہ عرب جاہلیت میں اس کا وجود مفقود تھا۔ پھر سوال یہ ہے کہ آئمہ فقہ نے ربوا کے قبل اسلام اصطلاحی معنی دریافت کیے بغیر اپنے فیصلوں کی بنیاد "کل قرض جر نفعا فھو ربوا"[۲] (ہر قرض جس پر نفع ملتا ہے ربا ہے) پر کیوں رکھی۔ خصوصاً جب کہ یہ حدیث بھی ضعیف ہے جیسا کہ سید مناظر احسن صاحب گیلانی لکھتے ہیں[۳] لیکن یہ واقعہ ہے کہ مندرجہ بالا حدیث خواہ کتنی

---

1. Islamic Review: Feb. 1957 "Islamic View of Riba"

2. [illegible]

جس ... مشہور ہے لیکن محدثین کے اصول سے صحیح نہیں ہے۔" ذرا سوچنے سے میرے سوال کا جواب مل جائے گا۔ فقہ میں یہ مانی ہوئی بات ہے کہ احکامِ امر کی نسبت احکامِ نہی زیادہ شدید العمل ہیں۔ تقویٰ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کے قریب بھی نہ پھٹکا جائے۔ ایک حدیث ہے کہ "ہر بادشاہ کی ایک حمیٰ (مخصوص چراگاہ) ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی حمیٰ اس کے وہ حدود ہیں جن کے اندر قدم رکھنے کو اس نے حرام قرار دیا ہے۔ جو جانور حمیٰ کے ارد گرد چرتا ہے بعید نہیں کہ کسی وقت چرتے پھرتے وہ حمیٰ کے حدود میں بھی داخل ہو جائے اسی طرح جو شخص اللہ تعالیٰ کی ان حدود کے اطراف میں چکر لگاتا رہتا ہے اس کے لیے ہر وقت یہ خطرہ ہے کہ کب اس کا پاؤں پھسل جائے اور وہ حرام میں مبتلا ہو جائے۔ لہٰذا جو امور حلال اور حرام کے درمیان حدِ فاصل ہیں ان سے بھی پرہیز لازم ہے تاکہ ہمارا دین محفوظ رہے۔"[1]

چنانچہ سلف صالحین نے ہر اس چیز سے جس پر انھیں ربا کا ذرا سا بھی شک گزرا کامل پرہیز کیا حتیٰ کہ بعض بزرگوں نے مقروض کی دیوار کے سائے میں بیٹھنا بھی گوارا نہیں کیا۔ یہ اجتناب کامل اس زمانے کے حالات میں ممکن بھی تھا۔ بیوپاری کام اپنے سرمائے سے یا شریکوں کی مدد سے کامیاب طور پر چلائے جا سکتے تھے۔ اس وقت سیاسی عروج اور وسائل حمل و نقل کی سست رفتاری کی وجہ غیر مسلم ممالک سے شدید تجارتی مقابلہ بھی نہ تھا۔ چنانچہ ان کے فیصلوں میں اور بیوپاری معاملات کی ان صورتوں میں جو اس زمانے میں پائی جاتی تھیں کسی قسم کا تصادم نہیں تھا۔ اس لیے یہ فیصلے مقبولِ خاص و عام ہوئے حتیٰ کہ اسلامی فقہ میں انھوں نے ایسا بنیادی مقام حاصل کر لیا کہ بعد میں انھیں کسی کو زیر بحث لانے کی جرأت نہیں ہوئی۔ یہ حالات صدیوں تک قائم رہے۔ ڈاکٹر قریشی لکھتا ہے:

"یہ جو عام خیال ہے کہ قرض شروع میں تجارت کی امداد کے لیے ترقی پذیر ہوا بالکل غلط ہے[2]

---

[1] "سود" از مولانا مودودی صاحب ۱۹۶۱ء ایڈیشن ص ۱۴۰

[2] Islam & the Theory of Interest by Dr. A.I. Qureshi

نیٹھین۔ ڈچ۔ ہنزیٹک۔ برٹش اور دوسرے تاجر سترھویں صدی تک روپیہ دینے والوں کو حصہ دار شریک بنا کر سرمایہ حاصل کرتے تھے"۔ یعنی اسلام کے ظہور سے کئی سو سال بعد تک حالات ایسے رہے کہ سودی سرمایہ کے بغیر بھی کامیاب تجارت وصنعت ممکن تھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے صنعتی انقلاب نے پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ کے استعمال کے لیے بے شمار سود مند مواقع پیدا کر دیے اور ایک ایسا نظام متشکل ہوا جس میں سودی سرمایہ کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ مگر ہمارے علماء نے اس زمانہ سے کچھ تین چار سو سال پہلے ہی یعنی سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) کے بعد اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا تھا، بس وہ پرانے فیصلوں پر قائم رہے اور نئے پیدا شدہ معاشی مسائل کا حل دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان تبدیل شدہ حالات نے پرانے فیصلوں اور معاشی معاملات کی ان نئی صورتوں میں (جن کو سولھویں صدی کے بعد کے زمانے نے جنم دیا) ایک تضاد پیدا کر دیا جو ہماری اقتصادی ترقی کے لیے مضر ثابت ہو رہا ہے۔ چنانچہ اب وقت آ چکا ہے کہ ان فیصلوں پر جو فقہائے کرام صدیوں پہلے دے چکے ہیں مزید غور کر کے اس تضاد کو دُور کیا جائے، یہی اجتہاد ہے۔

شاہ ولی اللہ[1] صاحب فرماتے ہیں: "اور نہ اجتہاد میں مشغول ہونا مناسب ہی ہے جب تک اس کی ضرورت نہ پڑے اور حادثہ نہ پیش آئے"۔

جو بات سلف صالحین کے لیے مناسب نہ تھی وہ ہمارے لیے واجب ہو گئی ہے اور اس کے لیے سعی کرنا بشرطیکہ نیت نیک ہو موجب برکت ہونا چاہیے۔

۳: قرض کی دو واضح اور معروف قسمیں ہیں: ایک وہ جن میں قرض احتیاج زندگی کو پورا کرنے کے لیے لیا جاتا ہے۔ مجھے خوراک، کپڑا، دوا وغیرہ خریدنے کی ضرورت ہے لیکن میرے پاس روپیہ نہیں ہے۔ میں قرض لیتا ہوں اور اپنی حاجت کو پورا کرتا ہوں۔ ایسے قرض صرفی کہلاتے

۱: حجۃ اللہ البالغہ، از مولانا عبدالحق حقانی، ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ، ص ۲۱۲ ۔

[illegible] یعنی تمام نفع تنہا پیداوار کی غرض کے لیے [illegible] حاصل کردہ روپیہ کو صرفی کاموں میں خرچ نہیں کیا جاتا، بلکہ اس سے ایسی اشیاء خریدی جاتی ہیں جن کے استعمال سے تجارتی یا صنعتی پیداوار میں اضافے کی امید ہوتی ہے۔ مثلاً میرے پاس ایک کارخانہ ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اگر مجھے اس وقت ایک لاکھ روپیہ مل جائے جس سے میں ایک اور مشین لگا سکوں تو میری سالانہ آمدنی پچیس ہزار روپے بڑھ جائے گی۔ ظاہر ہے کہ اندریں صورت میں خوشی خوشی اس متوقع منافع میں سے کچھ حصہ دائن کو دینے کے لیے تیار ہو جاؤں گا۔ ان دو اقسام قرض پر اگر [illegible] جائے تو عملی طور پر قرضدار پر اس کا بوجھ یکساں نہ ہوگا، چاہے آج کل کے لغت میں اسے دونوں صورتوں میں سود ہی کہا جائے۔ صرفی خرچ سے مقروض کی معمولی آمدنی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اس نے جو روپیہ یا مال قرض لیا ہے اُسے صرف کر دیا ہے، اُسے اس کی واپسی کی بھی امید نہیں ہوتی چہ جائیکہ اس پہ اضافے کی توقع ہو۔ لیکن پیداواری کاموں میں جو روپیہ لگایا گیا ہے اس کے واپس آنے کی امید کے علاوہ اس پر نفع بھی متوقع ہوتا ہے۔ قرض کی ان دو صورتوں کے عملی تاثرات میں زمین آسمان کا فرق ہے جسے نظر انداز کرنا کسی صورت میں بھی درست نہیں۔ کیا مذہب سے جو نوع انسان کی فلاح کے لیے آیا ہے اور جس کا مقصد انسان کی عملی زندگی کو بہتر بنانا ہے اور خاص کر اس مذہب سے جو مال و دولت کو "خدا کا فضل" کہتا ہے، یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ قرض کی ان دو قسموں کے ساتھ (جن کے عملی نتائج اس قدر مختلف ہیں) ایک ہی جیسا سلوک روا رکھے گا؟ میرا ضمیر تو اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ مصر کے مشہور عالم محمد عبدہ لکھتے ہیں[1]: اس سود کے تحت جس کی حرمت منصوص اور بے شک و شبہ ثابت ہے یہ چیز داخل نہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے کو پیداواری اغراض کے لیے سرمایہ دے اور اس شخص کی کمائی میں سے اپنے لیے ایک معین مقدار مقرر کرے کیونکہ [illegible] کے ان اقوال کی مخالفت جن میں انھوں نے بربنائے مصلحت مناسبت [illegible]

---

(۱) اخبار دعوت [illegible] مارچ [illegible]

نسبت طے ہونا شرط قرار دیا ہے کوئی ایسی بڑی بات نہیں، وجہ یہ کہ اس میں سرمایہ کار اور محنت کار
دونوں ہی کا فائدہ ہوتا ہے برخلاف حرام کردہ ربوا کے کہ اس میں ایک فریق کو محض تنگ دستی
اور مجبوری کے جرم کی بنا پر ضرر پہنچتا ہے اور دوسرے کو بلا کسی محنت کے فائدہ ہوتا ہے۔ یہ نہیں
ہو سکتا کہ ان دونوں صورتوں کا حکم اللہ کے انصاف کے سامنے یکساں ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ
کوئی عقل مند اور منصف مزاج یہ کہہ دے کہ نفع بخش اور نقصان دہ چیزوں کا حکم ایک ہی
ہونا چاہیے۔"

۴ : یہ تو ظاہر ہو گیا ہو گا کہ "الربوا" کی رائج الوقت تاویل غیر اشتراکی ممالک کے مسلمان
باشندوں کی اقتصادی ترقی میں حائل ہوتی ہے اور بعض مفکرین اسے انصاف کے تقاضے
کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس لیے اس تاویل کے حامیوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اس
بات کا قطعی ثبوت پیش کریں کہ منشاء خدا اور رسول یہی تھا اور قیاس و گمان پر اکتفا نہ کریں
مگر یہاں دعویٰ تو کیا جاتا ہے کہ "قدیم جاہلیت عرب کے بعد یہ فخر صرف جدید جاہلیت عرب
کے پرورش یافتہ مفکرین کو حاصل ہوا کہ انھوں نے اسے (یعنی سود کو) کاروبار کی ایک ہی معقول
صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی بنیاد بنا کر چھوڑا"[1] مگر عرب جاہلیت میں پیداواری
سود کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر پاتے۔ اس پر اصرار ہے کہ اس وقت کے عربوں میں یہ بات
پوری طرح معروف تھی کہ دنیا میں اور خاص کر عرب کے ہمسایہ ملک شام میں تجارتی اور صنعتی
اغراض کے لیے بھی قرض کا لین دین ہوتا تھا مگر عرب کے سارے ادب سے ایک حدیث
کے علاوہ کوئی اور ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب اس حدیث کے ترجمے پر ذرا غور فرمائیے
مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ "بخاری میں سات مقامات پر صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت
نقل ہوئی ہے کہ نبی صلعم نے بیان فرمایا بنی اسرائیل میں سے ایک شخص نے دوسرے شخص سے

---

[1] سود حصہ دوم از مولانا مودودی صاحب۔ ص ۲۳

تجارت کے لیے ایک ہزار دینار قرض لیے وغیرہ وغیرہ ت تصریحاً لکھتے ہیں :۔[1] اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ روایت میں تجارت کے لیے' الفاظ نہیں ہیں لیکن یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہوگا۔ اول یہ کہ روایت میں اسلف یسلف کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جو قریب قریب روپیہ ایڈوانس کرنے کے ہم معنی ہے۔ اور زیادہ تر تجارتی معاملات کے بارے میں ہی استعمال ہوتا ہے پھر قرض بھی اس نے ایک ہزار دینار (تقریباً دس ہزار روپیہ) کیا۔ ظاہر ہے کہ اتنی بڑی رقم فاقہ کشی دور کرنے یا بے گور و کفن مردہ دفن کرنے کے لیے تو نہ لی گئی ہوگی۔ مزید برآں وہ یہ رقم لے کر بحری سفر پر روانہ ہوا۔ اور وہاں اس نے اتنا روپیہ کمایا کہ ایک ہزار دینار تو اس نے لکڑی کے لٹھے میں رکھ کر قرض خواہ کو بھیجے اور پھر مزید ایک ہزار دینار لے کر خود اس کے پاس پہنچا۔ کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ عیاشی کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے روپیہ لے کر گیا تھا" مولانا صاحب کے قول " زیادہ تر تجارتی معاملات کے بارے میں استعمال ہوتا ہے کا اشارہ صریحاً اسلف کی طرف ہے۔ میں نے کئی مستند لغات سے رجوع کیا ہے مگر ان میں سے کسی میں ایسی وضاحت موجود نہیں جو قرض کو خاص طور پر تجارت سے وابستہ کرے اسلف دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک بیع سلم کے معنے میں (یعنی پیشگی قیمت ادا کرنا) جو بیع ہے قرض نہیں اور دوسرے قرض اور محض قرض کے معنے میں۔ کاش مولانا صاحب اپنے قول کی سند بھی پیش فرما دیتے۔ باقی جہاں مولانا صاحب نے فرض کیا ہے کہ دس ہزار کا قرض تجارت کی خاطر ہی لیا جا سکتا ہے۔ میں کئی پیداواری قسم کے اعتراض پیش کر سکتا ہوں۔ لیکن میں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا۔ میری گزارش صرف اتنی ہے کہ ایک ایسی ممانعت کے بارے میں جس کا قوم کی اقتصادی زندگی اور سیاسی سالمیت پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ ہمیں قیاس آرائی کی جگہ ٹھوس واقعات سے شہادت حاصل کرنی چاہیے اور اگر ایسی شہادت نہ مل سکے تو ضروریات زمانہ کو

---

[1] :۔ "سود" از مولانا مودودی سنہ ۱۹۶۱ء ایڈیشن ص ۲۵۹

دیکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے فرمان یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر کے تحت
مخالفت کا رخ سختی سے ہٹا کر نرمی کی طرف موڑ دینا چاہیے۔ اسی درخواست پر مزید مدد دینے کی
خاطر ان واقعات کے متعلق بھی کچھ عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔ جن کی بنا پر یہ استنباط کیا جاتا ہے
کہ شام میں تجارتی سود کی موجودگی کا علم عرب میں عام تھا۔ کہتے ہیں کہ قریش تاجروں کے بڑے بڑے
قافلے شام کی منڈیوں میں پیہم آمد و رفت رکھتے تھے۔ اسی لیے کثیر تعداد میں عربوں کو علم تھا کہ
بزنطینی سلطنت میں تجارت صنعت اور زراعت کے لیے بھی قرض کے لین دین کا رواج ہے اور اس
پر از روئے قانون سود کی شرحیں مقرر ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "حجاز
کے جو قافلے تجارت کے لیے فلسطین و شام جاتے تھے۔ ان کی عظمت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا
ہے کہ جنگ بدر کے موقع پر ابو سفیان کی قیادت میں جو قافلہ شام سے مکہ کی طرف واپس جا رہا
تھا اس میں ڈھائی ہزار اونٹ تھے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے قافلے کے لیے کہ جو لوگ گئے ہوں گے
ان کی تعداد ڈھائی ہزار سے کیا کم ہوگی۔ طبری[۱] جنگ بدر کے سلسلے میں لکھتا ہے "ابو سفیان
بن حرب قریش کے تقریباً ستر سواروں کے ساتھ تجارت کے لیے شام گئے ہوئے تھے" اسی طرح
سنہ ۲ھ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ[۲]: رسول اللہ صلعم دو سو صحابہ کے ساتھ ربیع الاول
میں بواط پہنچ گئے تاکہ تجارتی قافلوں کو روکیں۔ ان قافلوں میں امیہ بن خلف اور قریش کے سو
آدمی شامل تھے اور دو ہزار پانچ سو اونٹ۔ ظاہر ہے کہ بڑے بڑے قافلوں کے ہمراہ بھی ستر یا سو
آدمیوں سے زیادہ نہ ہوتے تھے اور ان میں بھی اکثریت ان لوگوں کی ہوتی ہوگی جو پیشہ
کے حالت مزدوری کی خدمت، پڑاؤ پر سامان اتارنے اور لادنے اور ہر قسم کی خدمتگاری
کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ ہر قافلہ کے ہمراہ نوکر کا کے تجارت پیشہ سے چند نفوس ہی ہوتے ہوں گے

۱- تاریخ طبری جلد اول حصہ دوم ص ۱۳۴۲ مترجمہ مولوی محمد ابراہیم صاحب - ص ۱۴۳

[illegible] ص ۱۴۳ [illegible]

اور چند نقوش ہوں گے جو مالی معاملات میں ہوش مندانہ دلچسپی لے سکتے ہوں گے۔ حجاز
سے [illegible] لبان، صنوبر، لوبان، چمڑا، کھال، بھیڑ بکری وغیرہ باہر بھیجتے تھے اور
غیر ملکوں سے کپڑا، غلہ، شراب، ہتھیار، آئینہ وغیرہ لاتے تھے۔ اشیائے درآمد و اشیائے
برآمد میں کوئی مماثلت نہ تھی اور نہ ہی مقابلہ تھا۔ چنانچہ اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت
نہ تھی کہ شام والے ان کو رائج قیمتوں پر کیسے بیچ سکتے ہیں؟ ان کو جس چیز سے غرض تھی وہ یہ
تھی کہ جہاں زیادہ سے زیادہ قیمت ملے وہاں اپنا سامان بیچ دیں اور جہاں سستے سے
سستا ملے وہاں سے خرید لیں۔ پس ان کے لیے شام کے پیداواری سود کے نظام میں
کوئی ایسی کشش بھی نہ تھی جو انہیں اس کی طرف متوجہ کرتی۔ بیرونی تنظیمی مملکت میں ان کا قیام
شرائط سے محصور اور وقت کے اعتبار سے محدود تھا۔[2] دوسرے ممالک کے تاجروں پر قیام
کے متعلق قیود عائد تھیں ـــــ اور ان کی خرید و فروخت پر نگرانی ہوتی تھی۔ "قسطنطنیہ کے
بارے میں مرقوم ہے کہ "آمد پر ان کو شہری افسروں کے پاس حاضری دینی ہوتی تھی جو ان کی
نگرانی کرتے تھے۔ ان کو خاص خاص جگہوں میں ٹھہرایا جاتا تھا جنہیں متاتا[3] (Mitata)
کہا جاتا تھا اور وہ تین ماہ سے زیادہ قیام نہ کر سکتے تھے۔" ان حالات میں انہیں [illegible]
کے بارے میں تحقیق کرنے کی فرصت کب ہوتی ہوگی۔ جو ان کی تجارت کو براہ راست متاثر
نہیں کرتی تھیں۔ پس یہ قیاس کرنا کہ شام میں رائج پیداواری سود سے زمانۂ جاہلیت
کے عرب پوری طرح واقف تھے دور کی کوڑی لانا ہے۔

۵: زمانۂ جاہلیت میں ربا کی جو مثالیں ہماری کتابوں میں ملتی ہیں ان سے یہ واضح نہیں

۱: ارض القرآن ـ از سید سلیمان ندوی حصہ دوم

۲: Encyclopaedia Britannica Vol:6 Commerce.

۳: The Cambridge Economic History of Europe V: II P.95,96

ہوتا کہ ان دونوں پیداواری کاموں کے لیے بھی سودی سرمایہ استعمال ہوتا تھا۔ اس حقیقت سے ہمارے علمائے کرام عام طور پر انکار نہیں کرتے لیکن بعض کو اس میں کچھ غلط فہمی ہوئی ہے شانِ نزول آیاتِ تحریم ربوا کے متعلق جتنی روایتیں ہیں ان کا تعلق زراعتی قرضوں سے ہے مگر ان میں سے ایک روایت بنو ثقیف کے بنو عمرو بن عمیر کے ان قرضوں کے بارے میں ہے جو بنو مغیرہ کے ذمے تھے۔ اور چونکہ بنو مغیرہ قریش کے ذی عزت لوگوں میں سے تھے اور قریش عام طور پر تاجر تھے اس لیے کئی علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ یہ قرض تجارتی اور پیداواری قسم کے تھے مثلاً مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں[1]۔ بنو ثقیف بڑا مالدار، تجارت پیشہ سودی کاروبار میں معروف قبیلہ ہے اس کا سود بنی مغیرہ کے ذمے ہے اور وہ بھی تجارت پیشہ متمول لوگ ہیں۔ ۔ ۔ ایک تاجر قبیلہ دوسرے قبیلے سے یا یوں کہیے ایک کمپنی دوسری کمپنی سے سود پر قرض لے رہی ہے تو کیا اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ سودی لین دین کسی شخصی مصیبت کے ازالہ کے لیے تھا۔ یا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ سب لین دین تجارتی اغراض سے تھا۔ یہی استدلال فضل الرحمٰن صاحب نے کیا ہے جن کے مضمون کی طرف (جو اسلامک تھاٹ میں چھپا تھا) پروفیسر محمود احمد صاحب[2] نے اشارہ کیا ہے لیکن آیت وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ کی شانِ نزول کے بارے میں کلبی لکھتے ہیں[3]: بنو عمرو نے بنو مغیرہ سے کہا کہ ہماری اصل رقم واپس کر دو ہم تمہیں سود چھوڑتے ہیں۔ اس پر بنو مغیرہ نے کہا کہ آجکل ہماری حالت تنگ ہے آپ ہمیں پھلوں کے تیار ہونے تک مہلت دیں۔" اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ بنو عمرو بن مغیرہ کا سودی لین دین زراعت سے متعلق تھا نہ کہ تجارت و صنعت سے۔ خاص تجارت پیشہ لوگوں کے بارے میں بھی

۱۔ مسئلہ سود۔ ادارۃ المعارف کراچی ص ۲۳۔

۲۔ ماہنامہ "ثقافت" ماہ اکتوبر ۱۹۶۱ء ص ۴۶۔

۳۔ اسباب النزول للامام ابی الحسن علی بن احمد الواحدی نیشاپوری ص ۶۴۔

امیر ایال صاف کیے گئے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ صاحبِ ثروت تجارت ہی کے لیے قرض لیے ہوں گے لیکن یہ فرض کر لینا کہاں تک درست ہے کہ امیر آدمی تجارت ہی کے لیے قرض لیتا ہے؟ ایسے آدمیوں کو بھی اپنی ذاتی اور صرفی ضروریات کے لیے کئی دفعہ قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً سرکاری افسر اکثر حکومت سے قرض لے کر ہی موٹر خریدتے ہیں۔ اس لیے ان احادیث سے یا اس قسم کی اور احادیث سے جن میں امیر لوگوں کا ذکر ہے یہ استدلال کرنا کہ وہ قرض پیداواری کاموں ہی کی خاطر لیے گئے تھے درست نہ ہوگا۔

۹: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین . . . . وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون
مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی فرماتے ہیں: "بجز اہل ظاہر کے جملہ آئمہ کا اس پر اجماع ہے کہ ربا کی حرمت معلل ہے . . . قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ ربا کو حرام کرنے کا منشا یہ ہے کہ ربا میں بہت ظلم ہے"۔ بظاہر مولانا مودودی صاحب کو بھی قاضی صاحب کی اس رائے سے اتفاق ہے مگر ان کے نزدیک "قرآن نے اس امر کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ آپ اس کے الفاظ سے صرف 'ظلم' کا علت حرمت ہونا نکال لیں اور پھر اس ظلم کا مفہوم خود جس طرح چاہیں مشخص کر لیں . . . قرآن یہاں اس ظلم کے معنی خود متعین کر دیتا ہے"۔ چنانچہ ان کی رائے میں دائن کا راس المال سے زیادہ لینا یا مدیون کا اس سے کم واپس کرنا ہی ظلم ہے چاہے دونوں اس پر رضامند ہوں۔ لیکن صحیحین میں یہ روایت منقول ہے: عن ابن عباس انہ سئل عن الرجل یکون لہ

۱: رسالہ کشف الدجی عن وجہ الربا

۲: ماہنامہ ترجمان القرآن جلد ۴۰ عدد ۳ - ۱۰ جون ۱۹۵۳ء ص ۱۰۹

۳: " " " "

۴: کنز العمال حدیث نمبر ۹۶۲۔

الحق علی الرجل الی اجل فیقول عجل لی واضع عنک فقال لا بأس بذالک انما الربا
اخر لی وانا ازیدک ولیس عجل لی وانا اضع عنک۔ یعنی اگر مقروض وقت مقررہ سے پہلے قرض
واپس کر دے اور قرض لینے والا اس سے راس المال سے کم لینا منظور کرے تو اس میں کوئی
حرج نہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس تشریح سے مولانا مودودی صاحب کی تاویل کا توڑ
ہو جاتا ہے۔ اور بینک ہنڈا اون (Discount) لیتے ہیں اس کا جواز نکل آتا ہے۔ ویسے
بھی اگر اللہ تعالیٰ کا منشا یہی تھا کہ کسی صورت میں بھی راس المال سے زائد یا کم نہ لیا جائے تو متذکرہ
بالا آیت میں الفاظ فلکم رؤس اموالکم سے حکم پورا ہو جاتا تھا میرے خیال ناقص میں مزید الفاظ
لا تظلمون ولا تظلمون ہماری رہنمائی کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ عرب جاہلیت میں سود کی جو
شکلیں پائی جاتی تھیں ان سب میں ظلم کا احتمال غالب تھا لیکن اس عالم الغیب کو جس نے قرآن مجید
اتارا ہے معلوم تھا کہ اور ممالک میں یا آئندہ ایسی شکلیں ملیں گی جن میں ظلم کا عنصر مفقود یا بہت کم
ہوگا چنانچہ ربا کو حرام کرنے کی علت بیان فرمادی تاکہ آئندہ آنے والے حالات میں مسلمان اپنی راہ
عمل تجویز کر سکیں۔

۱۰: مجھے معلوم ہے کہ بعض مستشرقین اور بعض ہمارے اپنے مصنفین نے لکھا ہے کہ مکہ بنک کاری
کا مرکز بن گیا تھا۔ اور سودی سرمایہ تجارت اور دیگر اغراض کے لیے افراط سے استعمال ہوتا تھا۔
میں نے ان اصحاب سے ان کے ماخذ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے اور بعضوں نے میرے استفسار
کا جواب دینے کی زحمت گوارا فرمائی ہے ان سب نے پادری لامنس کی طرف اشارہ کیا ہے۔
مولانا مودودی صاحب نے اولیاری کی کتاب کا حوالہ دیا ہے لیکن اس کتاب کے صفحہ ۱۰۹ کے
نوٹ نمبر ۷ سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کا ماخذ بھی لامنس ہے۔ لامنس کے اپنے علم کی حقیقت اس
کے ایک قول سے معلوم ہو جائے گی وہ کہتا ہے[۱۲] ہمیں مکے کی ذہنی ہیجان، تجارتی مراکز اور مرتبہ

۱۱۔ سود، مطبوعہ ۱۹۶۱ء چوتھا ایڈیشن۔ ص ۲۶۳۔

۱۲۔ Ch. VIII Mecque à la Veille de l'Hégire.

کہتے ہیں یا فضل اس زیادتی کو کہتے ہیں جو ایک ہی جنس کی دو چیزوں کے دست بدست لین دین میں
ہو۔ متعدد احادیث کی بنا پر فقہا نے فیصلہ کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ممنوع قرار دیا
ہے۔ آئمہ دین عام طور پر مانتے ہیں کہ یہ احادیث سورۂ بقرہ کے احکام تحریم ربوا سے پہلے کی ہیں
ابوالاعلیٰ مودودی صاحب فرماتے ہیں: "۳ھ میں . . . جنگ احد کے بعد پہلا قدم شرح سود کی تخفیف
کی صورت میں اٹھایا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ اور اجناس کے کاروبار میں سٹہ (Spala.
Latin) کو روکا اور ایک ہی جنس کی چیزوں کے مبادلہ میں کمی اور بیشی کو سود قرار دیا۔ اس کے بعد آپ نے
صرافہ (Exchange) کی طرف توجہ فرمائی۔ اور سونے چاندی بصورت جنس (Bullion)
یا بصورت نقد (Money) دونوں کے مبادلہ میں ناجائز نفع بازی (Profiteering) کا دروازہ
بند کر دیا۔ آخری ضرب اور فیصلہ کن ضرب فتح مکہ کے بعد لگائی گئی"۔[1] سید سلیمان ندوی صاحب لکھتے ہیں:[2]
"سب سے پہلے آپ نے چاندی اور سونے کی ادھار خرید فروخت کو سود قرار دیا۔ پھر دگنے اور چگنے
سود لینے کی ممانعت آئی۔ . . . . اس کے بعد آپ نے ہم جنس اشیاء کا باہم گھٹ بڑھ کر مبادلہ منع فرمایا
سنہ ۷ھ میں غزوہ خیبر کے موقع پر مسلمانوں نے یہودی سوداگروں سے لین دین شروع کیا۔ اسی وقت
آپ نے اعلان فرمایا کہ سونے کو اشرفی کے بجائے گھٹا بڑھا کر بیچنا سود ہے"۔ جس وقت تک ربوا کی
حرمت کے قرآنی احکام نازل نہیں ہوئے تھے اس وقت تک کسی بر طور تر کو ربا کہنے سے اس کی ممانعت
مقصود نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اس قسم کے معاملات کے
بارے میں لفظ ربا استعمال نہ فرمایا ہو اور بعد میں سننے والے کی غلطی سے شامل ہو گیا ہو لیکن اگر استعمال
فرمایا ہو تب بھی اغلب یہی ہے کہ اس سے مراد وہ اصطلاحی ربا نہ ہوگا جو اس وقت تک حرام قرار
نہیں ہوا تھا بلکہ جیسا کہ سر سید احمد خاں نے لکھا ہے یہ لفظ اپنے عام معنی کے معنوں میں استعمال ہوا ہوگا۔[3]

۱۔ سود حصہ اول۔ ص ۱۴۹ ۲۔ سیرۃ النبی۔ جلد دوم۔ ص ۱۳۰

۳۔ تفسیر القرآن۔ جلد اول ص ۳۰۰-۳۰۱

عاری ہے لیکن جہاں یہ درست ہے وہاں یہ بھی درست ہے کہ پیداواری سود کے حق میں استثنا کے لیے بھی کوئی قول فیصل موجود نہیں۔ اس لیے ہمیں اس مسئلے کے حل کے لیے قرآن مجید کے بنیادی اصول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فاما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض[1] یعنی جو چیز انسان کے لیے مفید ہے اسے اپنانا چاہیے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جو چیز مفید ہے اس میں مطلق فائدہ ہی فائدہ ہو اور نقصان کا کوئی احتمال نہ ہو بلکہ منشا یہ ہے کہ نفع اور نقصان کا توازن کیا جائے اور جس میں نفع زیادہ ہو اس کو اختیار کر لیا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیهما اثم کبیر ومنافع للناس واثمهما اکبر من نفعهما[2]۔ یعنی پوچھتے ہیں شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے، کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔ مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں:[3] ہر جس کام میں ایک پہلو فائدے کا ہو اور دوسرا نقصان کا ہو اس میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ بڑے فائدے کے لیے چھوٹے نقصان کو قبول کیا جائے اور بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹے فائدے کو چھوڑ دیا جائے۔ ان اصولوں کے ماتحت پیداواری سود کو پرکھیے۔ دور حاضر کے نظام معیشت میں نفع آور کاموں کے لیے سودی سرمایہ کی ضرورت اور افادیت سے کس کو انکار ہے؟ یہ کون کہتا ہے کہ اس طرز معاملہ میں کوئی نقص یا خرابی نہیں لیکن اس کا نفع اس کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے پھر ایسے سود کے لینے والے کو کیوں اصحاب النار سمجھا جائے؟

۱۳: سورۃ نساء کی آیت یایها الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم کے سلسلے میں مولانا مودودی صاحب لکھتے ہیں:[4] اس آیت میں

۱: [illegible] حضرت علی تھانوی

۲: [illegible] مودودی صاحب۔

۳: [illegible] ص ۱۲۰۔

۴: [illegible] ص ۱۸۔

لین دین کی دو شرطیں بتائی گئی ہیں، ایک یہ کہ لین دین باہمی رضامندی سے ہو۔ اور
دوسرے یہ کہ ایک کا فائدہ دوسرے کا نقصان نہ ہو۔ کاروباری قرض بظاہر باہمی رضامندی سے دیئے جاتے
ہیں اور فریقین کو اس میں فائدہ ہی تصور ہوتا ہے۔ قرض دینے والے کی یہ خواہش ہوتی
ہے کہ اس کا روپیہ ایک متعین شرح منافع پر اٹھ جائے اور اس کی آمدنی متعین ہو جائے۔
قرض لینے والے کو یہ تسلی ہوتی ہے کہ متوقع منافع کی اوسط سے کہیں کم سرمایہ مل گیا ہے اور اس
طریقے سے مل گیا ہے کہ دینے والے کو اس کے کاروبار میں دخل نہیں ہوگا۔ پس سود ادا کرنے
کے بعد جو بھی منافع وہ کما سکے گا اس کا اپنا ہوگا۔ چنانچہ پیداواری سودی قرض کی صورت میں
وہ دونوں شرطیں پوری ہو جاتی ہیں جن کی طرف مولانا مودودی نے اشارہ کیا ہے۔ اس سلسلے
میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:[1] "ان تمام معاملات میں صحیح تعاون ضروری اور واجب
ہے اور اگر یہ ترقی ایسے طریقے سے کی جائے کہ اس میں سرے سے تعاون کو کوئی دخل ہی نہ ہو،
جیسے قمار کا کاروبار۔ یا ایسے طریقے سے عمل میں آئے کہ بظاہر تو تعاون نظر آتا ہو لیکن حقیقت
میں وہ زبردستی کا تعاون ہو مثلاً ربا کا کاروبار۔ اس لیے کہ یہ بات بہت صاف ہے کہ ایک
مفلس اور نادار اپنی معاشی پریشانیوں کی وجہ سے ایسی ذمہ داریوں کو لے لینے کے لیے
مجبور و مضطر ہو جاتا ہے جن کو پورا کرنے کی اپنے میں طاقت نہیں پاتا اور اس کی اس قسم کی
رضامندی ہرگز رضامندی نہیں کہلا سکتی۔" اس ارشاد میں خط کشیدہ الفاظ خاص طور پر
قابل توجہ ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک ربا اس تعاون کو جو چیز باطل بناتی ہے وہ مقروض
کی مجبوری اور ظلم ہے اور صحیح تعاون کے لیے غیر مجبور رضامندی شرط ہے۔ جہاں کہیں مجبوری
یا ظلم کا خطرہ رہے گا اور جہاں ظلم ہو چکا ہے وہ بیع ہو یا قرض، ممانعت صادق ہو جائے گی۔
فرق صرف اتنا ہے کہ بیع میں معاملہ عام طور پر فریقین کی کامل رضامندی سے ہوتا ہے اس لیے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ۔ جلد دوم۔ باب ابتغاء الرزق ص ۲۰۲۔

جب تک مجبوری و ظلم ثابت نہ ہو جائے ممانعت عائد نہیں ہو سکتی۔ اس کے برخلاف صرفی قرضوں کی
صورت میں اس وقت کے حالات کے پیش نظر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ عموماً معاملہ مجبوری کا ہوگا
اور ظلم کا خطرہ رہے گا۔ اس لیے سود اسی حالت میں جائز ہوگا جب قرض کو ایسی صورت دی
جا سکے کہ معاملہ فریقین کی غیر مجبورانہ رضامندی سے ہو سکے۔ اور ظلم کا امکان نہ رہے لیکن تجارتی
اور سیاسی قرضوں میں ان شرائط کا پیدا کرنا ممکن ہے پس ایسے قرضوں کے سود پر "الربوا" کا
اطلاق نہ ہونا چاہیے۔

۱۵: ارسطو سے لے کر اس وقت تک بے شمار ماہرین اقتصادیات اس بات کے قائل رہے
ہیں کہ روپیہ بانجھ ہے۔ مسیحی متکلمین (Schoolmen) کے معاشی مذہب کی عمارت اسی بنیاد
پر کھڑی تھی۔ اس مذہب کو ۷۵۰ء سے (جو عباسیوں کی حکومت کے آغاز کا زمانہ تھا) شروع
ہو کر سات سو سال سے کچھ اوپر تک خوب عروج رہا۔ چنانچہ اس کے معتقدین کے نزدیک زر
پر بڑھوتری ممنوع ہے بلکہ انھوں نے ربوا الفضل کی بیشتر بندشوں کو بھی اپنا لیا تھا۔ ہمارے علماء
سے وہ اس بات میں سبقت بھی لے گئے ہیں کہ انھوں نے اپنے معاشی نظریے کی تائید میں بے شمار
تصانیف چھوڑی ہیں لیکن اسلام نے زر پر زکوٰۃ عائد کر کے اس نظریہ کی تکذیب کر دی کہ روپیہ
کچھ پیدا نہیں کرتا۔ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں[1]: "اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ
مخصوص کیا ہے جن میں نمو اور اضافے کی قابلیت ہو"۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی لکھتے ہیں[2]:
"یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قسم کے مملوکات پر عائد نہیں ہوتے بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق
ہوتے ہیں جن میں نمو بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو"۔ مولانا ابو الکلام آزاد صاحب فرماتے
ہیں[3]: "موجودہ زمانے کے نظم ٹیکسوں میں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف دو باتوں کا فرق ہے ایک

۱۔ سیرت النبی جلد پنجم۔ ص ۲۲۳۔

۲۔ اسلامی معاشیات۔ ص ۲۰۰۔

۳۔ ترجمان القرآن۔ سورۂ توبہ۔ نوٹ متعلق زکوٰۃ۔

یہ کہ [illegible] نہ ملک مسیحی ہے جو موصوف کا [illegible] گھنٹی تہ [illegible]
بلکہ [illegible] عجیب [illegible] ہے۔ اگرچہ اس سوال کا [illegible] تھی آسانی نہ ملی مگر پھر بھی اس طرح
کی تمام کتابیں اس [illegible] میں داخل ہیں۔ جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہیں۔ کارڈینل کاجیٹن (Cardinal Cajetan)
المتوفی [illegible] وہ پہلا شخص ہے جس نے زر کے بانجھ پن سے انکار کیا۔ اس کا سہرا
اسلام کے سر ہے کہ اس نے تقریباً نو سو سال پہلے زر کی زرخیزی کو تسلیم کر لیا تھا۔ اب ذرا یہ سوچیے
کہ اگر آپ میری ایک بڑھنے والی چیز کو پیداواری مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں تو اس میں کیا
ظلم ہے کہ آپ اس کے ثمر میں سے مجھے بھی ایک مناسب و متعین رقم دینی منظور کر لیتے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ میں ربوٰ کا مقابلہ جہاں بیع سے کیا گیا ہے وہاں صدقات سے بھی کیا گیا ہے
یمحق اللہ الربوا و یربی الصدقات۔ ترجمان القرآن میں مولانا ابو الکلام آزاد صاحب فرماتے
ہیں: قرآن نے یہ کہہ کر سود کی ممانعت کی علت ظاہر کر دی۔" نیز آیات تحریم ربوا سے پہلے سورہ
بقرہ کے دو رکوع انفاق فی سبیل اللہ کے مواعظ سے بھرے پڑے ہیں۔ ان قرائن سے اندازہ
ہوتا ہے کہ سود کی ممانعت نادار و حاجت مند لوگوں کی حفاظت و اعانت کے لیے وارد ہوئی ہے
مولانائے موصوف نے مندرجہ ذیل آیات کا جو ترجمہ کیا ہے اس سے بھی میری گذارش کو سہارا
ملتا ہے۔

الذین یاکلون الربوا: جو لوگ (حاجت مندوں کی مدد کرنے کی جگہ الٹا ان سے) سود لیتے ہیں
یمحق اللہ الربوا و یربی الصدقات: اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔ (یعنی
سود خوری کو مٹانا چاہتا ہے جس کا مقصد حاجت مند کو برباد کر کے خود فائدہ اٹھانا ہے اور خیرات
کو بڑھانا چاہتا ہے جس کا مقصد حاجت مند کی حاجت روائی کرنا اور اس سے فائدہ
اٹھانے کی جگہ اس کو فائدہ پہنچانا ہے)

پروفیسر [illegible] حسن عباسی صاحب لکھتے ہیں: "حدیث عراق میں یہ واقعہ گذرا ہے کہ [illegible]

---

(۱) ماہنامہ ثقافت۔ اگست ۱۹۵۹ء ص [illegible]

بچنے کے لیے اشیاء رہن رکھ کر قرض دیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اول جو لوگ وسائل قرض حسنہ کے [illegible] ابھی نادار ہیں لیکن انھیں قرض ملنے میں دشواری ہوگی کیونکہ انھیں رہن رکھنے کے لیے اشیاء آسانی سے میسر نہ ہوں گی اور دوم رہن کی اشیا کی حفاظت کا انتظام قرض دہندہ کو کرنا پڑے گا۔ اور اس کے لیے اسے خرچ برداشت کرنا ہوگا جس کا معاوضہ مانگنے کا اسے حق پہنچ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ سود اگر خطرے کی قیمت ہے تو حاجت مندانہ اور صرفی قرض کی صورت میں بھی سود کے لیے جواز پیدا ہو جائے گا۔

۱۸ : آئیے اب دیکھیں کہ آئمہ دین پیداواری سود میں کیا خرابیاں پاتے ہیں۔ جن کی وجہ سے اس کی مخالفت ضروری سمجھتے ہیں۔ جہاں تک میں دریافت کر سکا ہوں اس مضمون پر علمائے کرام میں سے امام رازی نے سب سے پہلے قلم اٹھایا۔ جن کی وفات ۶۰۶ ہجری میں ہوئی۔ اس زمانہ سے کئی سو سال پہلے سے مسیحی متکلمین اس پر اپنا زور قلم آزما رہے تھے۔ پیداواری سود کے بارے میں عام طور پر دو اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ایسی آمدنی محنت کو چھوڑنے اور آرام طلب ہونے کی ترغیب دیتی ہے۔ لیکن یہ اعتراض ان لوگوں پر بھی عائد ہوتا ہے جن کے پاس بڑی بڑی زمینداری ہے یا بہت سے مکان ہیں یا کمپنیوں کے حصے ہیں اور وہ ان کی آمدنی پر گزر اوقات ہی نہیں بلکہ عیش کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر اسلام ان شخصوں کی آمدنی کو حرام قرار نہیں دیتا تو پیداواری سود لینے والا ہی کیوں مورد عتاب ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ سود دے کر تجارت کرنے والے کو چاہے نقصان ہو مگر سود لینے والے کو منافع ہی ہوگا۔ یہ کسی حد تک درست ہے (گو قرض لینے والا اگر دیوالیہ ہو جائے تو ممکن ہے کہ قرض دینے والے کو اپنا راس المال بھی سالم نہ ملے) مگر اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تجارت کے لیے روپیہ سود پر اس واسطے لیا جاتا ہے کہ قرض لینے والے کو شرح سود سے کہیں زیادہ نفع کی امید ہوتی ہے۔ اور اکثر یہ امید بر آتی ہے ورنہ پیداواری سود کو اس قدر فروغ حاصل نہ ہوتا۔ ایسے قرض دینے والے کو ایک چھوٹی رقم وقت مقررہ پر ملتی ہے۔ اور اس کے برخلاف قرض لینے والا اکثر اس رقم سے کئی گنا منافع کما لیتا ہے اور کبھی اس کو نقصان

بھی ہوتا ہے۔ اس خطرہ کو قبول کرنا تجارت کا عام مسلک ہے اور یہ ایسی چیز نہیں اور اس سے ایسی خرابیاں پیدا نہیں ہوتیں کہ فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ کی سزا کی مستحق ہوں۔

مولانا مودودی صاحب پیداواری سود کے اور نقصانات بھی گنواتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:[۱]

۱: سرمایہ کا ایک معتدبہ حصہ اور بسا اوقات بڑا حصہ محض شرح سود چڑھنے کے انتظار میں رکا پڑا رہتا ہے اور کسی مفید کام میں نہیں لگتا۔ باوجودیکہ قابلِ استعمال وسائل بھی دنیا میں موجود ہوتے ہیں۔

۲: زیادہ شرح سود کا لالچ وہ چیز ہے جس کی بنا پر سرمایہ دار طبقہ کاروبار کی طرف سرمایہ کے بہاؤ کو خود کاروبار کی حقیقی ضرورت اور طبعی مانگ کے مطابق نہیں، بلکہ اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھولتا رہتا ہے۔

۳: سود اور اس کی شرح ہی وہ چیز ہے جس کی بدولت تجارت و صنعت کا نظام ایک ہموار طریقے سے چلنے کی بجائے تجارتی چکر کی اس بیماری میں مبتلا ہوتا ہے جس میں اس پر بار بار کساد بازاری کے دورے پڑتے ہیں۔

۴: پھر یہ بھی اسی کا کرشمہ ہے کہ سرمایہ ان کاموں کی طرف جانے کے لیے راضی نہیں ہوتا جو صالح عام کے لیے مفید اور ضروری ہیں مگر مالی لحاظ سے اتنے نفع بخش نہیں ہیں کہ بازار کی شرح سود کے مطابق فائدہ دے سکیں۔ اس کے برعکس وہ غیر ضروری اور زیادہ نفع آور کاموں کی طرف بہہ نکلتا ہے

۵: سرمایہ دار لمبی مدت کے لیے سرمایہ دینے سے پہلوتہی کرتے ہیں کیونکہ ایک طرف وہ سٹہ بازی کے لیے اچھا خاصا سرمایہ ہر وقت اپنے پاس قابلِ استعمال رکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف انہیں یہ خیال چپکا رہتا ہے کہ اگر آئندہ کبھی شرح سود زیادہ چڑھ گئی تو ہم اس وقت کم سود پر زیادہ رقم

۱: سود حصہ دوم ص ۱۱۳۔

چھپتے رہنے سے نقصان میں رہیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہلِ صنعت و حرفت بھی اپنے سارے کاروبار میں تنگ حوصلگی و کم نظری کا طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور مستقل بہتری کے لیے کچھ کرنے کے بجائے بس چلتا کام کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۷: پھر جو سرمایہ بڑی صنعتی اور تجارتی اسکیموں کے لیے لمبی مدت کے واسطے ملتا ہے اس پر بھی ایک خاص شرح کے مطابق سود عائد ہونا بڑے نقصانات کا موجب ہوتا ہے۔ اس طرح کے قرضے بالعموم دس بیس یا تیس سال کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں اور اس پوری مدت کے لیے ابتدا ہی میں ایک خاص فی صدی سالانہ شرح سود طے ہو جاتی ہے۔

۲۰: ان اعتراضات پر بنظر تنقیدی نظر ڈالیں تو ظاہر ہو جائے گا کہ:

۱: جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت ہے اس کا استعمال منافع کی شرح پر مبنی رہے گا، چاہے وہ منافع کی شکل میں ہو یا ربح (Dividend) کی شکل میں۔ جب تک مالک کو اس کے حسب منشا آمدنی کی توقع نہیں ہوگی وہ اپنے روپے کو روکے رکھے گا۔

۲: یہاں بھی سرمائے کی ملکیت کا سوال ہے۔ جب تک یہ افراد کے ہاتھ میں ہے سرمایہ دار طبقہ اس کے بہاؤ کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھولتا رہے گا۔

۳: میں مولانا صاحب کی تشخیص سے اختلاف کی جرأت کرتا ہوں۔ تجارتی چکر کی اصل وجہ کارخانہ داروں کا غلط اندازہ ہوتا ہے۔ ان کو خیال ہوتا ہے کہ جو مال وہ بنا رہے ہیں وہ ان کی متوقع قیمتوں پر بک جائے گا، لیکن یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے اور جب رسد طلب سے بڑھ جاتی ہے تو قیمتیں گرنی شروع ہو جاتی ہیں۔ ان قیمتوں میں سود کا بھی حصہ ہوتا ہے لیکن کوئی ماہر اقتصادیات یہ نہیں کہتا کہ اگر سود کو اڑا دیا جائے تو تجارتی چکروں سے نجات مل جائے گی۔ ہاں اگر ادھار سرمایہ کا استعمال ہی ممنوع ہو جائے تو نجات کی کچھ امید ہو سکتی ہے۔ مگر اسلام تو ایسی ممانعت کے حق میں نہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی وفات کے وقت ان کے ذمے پانچ کروڑ کی امانتیں تھیں جن کا بیشتر

۱۸: امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی۔ از سید مناظر احسن صاحب گیلانی۔ ص ۱۱۱ سے ۱۰۰ تک

حصّہ انھوں نے بطور قرض اپنی وسیع تجارت میں لگا رکھا تھا۔

۴: مجھے پھر عرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ کرشمہ سود کا نہیں بلکہ انفرادی ملکیت اور طبع انسانی کا ہے جب تک سرمایہ افراد کی ملکیت ہے اور وہ اس سے زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرنے کے خواہش مند ہیں، سرمایہ کا غیر ضروری مگر زیادہ نفع آور کاموں کی طرف بہہ نکلنا کوئی انوکھی بات نہیں۔

۵: کاروباری آدمی کو جب لمبے عرصے کے لیے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اس کو حصّہ داری (شرکت یا مضاربت) کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ قرض پر سرمایہ اسی وقت لیا جاتا ہے جب اس کی حاجت تھوڑے یا درمیانی عرصے کے لیے ہو۔ ایک کامیاب کمپنی کے لیے حصّوں کا بیچنا مشکل نہیں ہوتا۔ اور اگر کمپنی ناکامیاب ہے تو یہ امید کیوں رکھے کہ قرض دینے والوں کو اس پر شرکت کرنے والوں سے زیادہ اعتبار ہو؟ نیز آجکل سرمایہ داروں کو اہلِ صنعت و حرفت سے براہ راست سودی معاملات طے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سرمایہ دار اپنا روپیہ دلخواہ عرصے کے لیے بنک میں جمع کرا دیتے ہیں، اور صنعت کار بنکوں سے قرض لیتے ہیں۔

۶: اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ لمبی مدت کے لیے سرمایہ عموماً حصّہ داری سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرض لیا جائے تو وہ سقم جس کی طرف مولانا صاحب نے اشارہ کیا ہے ضرور رہے گا۔ اس صورت میں قرض کو حصّہ داری پر ترجیح دینے میں روپیہ لینے والے کو کوئی خاص سہولت ملحوظ ہو گی ورنہ وہ ایسا نہ کرتا نیز اس سقم کے اثر کو کم کرنے کے لیے ماہروں نے کئی تجویزیں پیش کی ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اشیاء کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے ساتھ ساتھ شرح سود بھی گھٹتی رہے۔ آخر میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ دعویٰ یہ نہیں کہ پیداواری سود بے نقص ہے بلکہ یہ ہے کہ کہ فوائد اس کے نقائص سے بہت زیادہ ہیں۔

۷: موجودہ زمانے میں سرمایہ داروں کے علاوہ مزدور جماعت سب سے زیادہ شدت سے پیداواری سود کے خلاف ہے۔ اسے اعتراض ہے کہ مزدور کی محنت کے بغیر سرمایہ بے کار ہے اور جو کچھ دیا جاتا ہے وہ مزدور سے چھین کر دیا جاتا ہے۔ میں اس نظریہ کے متعلق اس سے زیادہ عرض نہ

جاسکتا کہ اگر اسے درست مان لیا جائے تو مزارعت اور مضاربت دونوں ممنوع ہو جاتی ہیں حالانکہ اسلامی فقہ میں ایسا نہیں ہے۔

۲۲: دور حاضر میں ہم پیداواری قرض سے اس قدر مانوس ہو گئے ہیں کہ ہمارے لیے یہ تصور کرنا نہایت مشکل ہے کہ کسی وقت دنیا کا کوئی حصہ اس قسم کے قرضوں سے بچا رہا ہو لیکن یہ تاریخی امر ہے کہ دنیا کے مختلف حصوں میں ایسے مواقع آتے رہے ہیں جب پیداواری سود وہاں رائج نہیں تھا۔ مثلاً رومن امپائر کے ٹوٹ جانے کے بعد یورپ کے بیشتر حصے میں ایسا وقت آیا جس میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ایشلے لکھتا ہے[۱]، آجکل کے مستند نقاد اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ ازمنہ وسطیٰ میں کسی نہ کسی وقت ایک ایسا دور آیا جس میں سرمایہ کو منفعت بخش کاموں میں لگانے کے مواقع کی اس قدر کمی تھی کہ سود لینے کے برخلاف جو سخت رجحان تھا وہ جائز تھا۔ اسلام کے ظہور کے وقت ہندوستان کا شمار متمدن ممالک میں ہوتا تھا۔ اور اس ملک کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ پیداواری سود اس میں مروج تھا لیکن مہابھارت کے وقت جس کی تصنیف چھٹی یا ساتویں صدی عیسوی میں ہوئی قریش قوم نے متعلق جس کا کام تجارت کرنا تھا لکھا[۲] ہے کہ اگر اس کا کوئی فرد دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرے تو وہ منافع میں سے ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔ اگر وہ سینگوں کی تجارت کرے تو بھی اسے ساتواں حصہ ملے گا لیکن اگر وہ کھروں کی تجارت کرے تو صرف سولھواں حصہ ملے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان میں تجارت کے لیے بندھے ٹکے سود کا رواج نہ تھا بلکہ شرکت کا ایک خاص طریقہ رائج تھا۔ جو مزارعت اور بٹائی کے طریقے سے بہت ملتا جلتا تھا۔ ان حقائق کے پیش نظر یہ ناممکن نہیں کہ ایام جاہلیت کے عرب بھی اپنی تجارت بغیر سودی سرمایہ کے ہی چلاتے ہوں۔ ان میں مضاربت کے طریقے کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں[۳]: المضاربة كانت مشهورة بين قريش فى الجاهلية۔ سید سلیمان ندوی صاحب لکھتے ہیں[۴]۔ قریش کی تاجرانہ ترقی کی ابتدا یہ تھی کہ

---

1. An Introduction to English Economic History & Theory Part I P. ...
2. The Economic condition of ancient India by J. N. Samaddar ...
[illegible]

اور تاجر عورتیں تک اپنا سرمایہ اس میں لگاتی تھیں اور دوسروں کو اپنا روپیہ دیتی تھیں کہ وہ اس سے تجارت کریں اور نفع میں شریک ہوں حضرت خدیجہؓ جو قریش کی ایک بیوہ عورت تھیں اسی طریقے سے تجارت کرتی تھیں۔ اس قسم کی تجارت میں سودی سرمایہ دو طرح سے داخل ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ جو سرمایہ مضاربت میں لگایا جائے وہ سود پر حاصل کیا گیا ہو۔ اور دوسرے یہ کہ مال کو ادھار خرید کر اس سے تجارت کی جائے۔ اوپر پیرا نمبر ۲ اور نمبر ۱۱ میں دکھایا جا چکا ہے عرب جاہلیت میں سودی سرمایہ کیوں مضاربت میں استعمال نہ ہو سکتا تھا پس تاریخی و تجارتی اعتبار سے ہم اس امر کے ماننے پر مجبور نہیں ہیں کہ اس وقت جو تجارت و حرفت عرب میں موجود تھی وہ سودی سرمایہ کے بغیر نہیں چل سکتی تھی۔

۲۳: مولانا ظفر احمد تھانوی نے سودی لین دین کے جواز کی ایک تجویز پیش کی ہے جو قابلِ غور ہے آپ فرماتے ہیں "اگر مسلمان بیت المال قائم کر دیں جو کسی خاص جماعت کا نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کا خزانہ شمار ہوگا تو اس وقت بیت المال کی طرف سے جو بنک قائم کیا جائے گا اس میں رقم جمع کرانے یا اس سے قرض لینے میں مضاربت یا بیع سلم وغیرہ کا جھگڑا باقی نہ رہے گا کیونکہ بیت المال سے قرض لے کر جو کچھ اس کو زیادہ دیا جائے گا وہ کسی دوسرے کو نہیں بلکہ اپنے ہی کو دیا جائے گا۔ اور بیت المال میں رقم جمع کر کے جو کچھ اس سے زیادہ لیا جائے گا وہ کسی دوسرے سے نہیں بلکہ اپنے ہی سے لیا جائے گا کیونکہ بیت المال سب مسلمانوں کا ہے اور سب کا اس پر حق ہے۔ ان کے ساتھ اس قسم کا معاملہ جائز ہے۔ مبسوط سرخسی میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔۔۔ ان بیت المال مشترک بین المسلمین ولا یحقق الربا فی المال المشترک بین العاقدین۔ نص علیہ صاحب البدائع۔ ج ۵ ص ۱۹۲: اسلامی مملکت میں بیت المال کا بنک اور حکومت کا بنک ایک ہی چیز ہے۔ اس لیے اگر حکومت خود بنک چلائے تو اس سے سودی لین دین جائز ہونا چاہیے۔ مولانا کی پیش کردہ تجویز میں مجھے وہی تقسیم ضروری دکھائی دیتی ہے کہ اگر قرض احتیاجی و صرفی اغراض کے لیے لیا جائے تو

ان پر سود نہ لیا جائے۔ کیونکہ قرآن مجید کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ نادار و حاجت مند افراد ملت کی اعانت بغیر کسی اجرت کے کی جائے۔ اگر علماء کرام مولانا ظفر احمد صاحب کی تجویز پر متفق ہو سکیں تو بھی صنعت و تجارت کے لیے ضروری سرمایہ مہیا کرنے کا انتظام ہو سکتا ہے اس کے علاوہ حکومت کے سودی قرضوں کا جواز بھی مل جاتا ہے

۲۲: پروفیسر منظور احسن[1] عباسی صاحب نے جو نظریہ پیش کیا ہے یعنی ربا ان ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں تفاضل کو کہتے ہیں جو مکیل یا موزوں ہوں کئی الجھنوں کو سلجھا دیتا ہے لیکن اس پر بھی کئی وزنی اعتراضات ہوتے ہیں مثلاً:

۱: بعض احادیث میں لفظ ربا بیع فاسد کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور ان احادیث میں ربا کے وہ معنی چسپاں نہیں ہو سکتے جو پروفیسر صاحب نے فرمائے ہیں۔ اس لیے کیوں نہ سب احادیث میں اس کے معنی بیع فاسد نہ لیے جائیں اس سے احادیث میں مطابقت پیدا ہو جائے گی

۲: اگر منشائے شارع صلی اللہ علیہ وسلم اسی قدر صاف اور آسان فہم تھا تو حضرت عمرؓ کی ان دو روایات کی تعبیر کیا ہو گی (۱)[2] اگر رسول اللہ تین چیزوں کی حقیقت بتا جاتے تو مجھے دنیا اور مافیہا سے زیادہ عزیز ہوتی: خلافت، کلالہ، ربوا اور (ب) ہم[3] نے نوّے فیصدی حلال کو ربا کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے اور ۳: مجتہدین کے درمیان اس قدر تفاوت کیوں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک چاندی اور سونے کے سوا باقی ایسی چیزوں کی بڑھوتری پر جو کھانے میں نہیں آتیں جیسے لوہا وغیرہ ربا کا حکم نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربا کا حکم ہے اور جب کہ قلیل مقدار کا غلہ جو ایک صاع سے کم ہو مبادلہ کیا جاوے تو اس کی بڑھوتری پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربا کا حکم نہیں ہے[4]

۱: ماہنامہ ثقافت اگست ۱۹۶۰ء ص ۵۹

۲: الفاروق از مولانا شبلی نعمانی ص ۲۰۴

۳: مسئلہ سود۔ از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ص ۲۶ حدیث نمبر ۲۵

۴: تفسیر القرآن از سر سید احمد خاں جلد اول ص ۲۹۸ و ۲۹۹۔

اور امام شافعی کے نزدیک ربا کا حکم ہے۔ اور جو پھل وغیرہ اشیائے خوردنی پیمانے یا وزن سے نہیں بکتیں ان کی بڑھوتری پر بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک ربا کا حکم نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک ربا کا حکم ہے۔ امام مالک کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتاب موطا میں مذکور ہے چاندی اور سونے کے سوا اور چیزوں پر جو عدد سے بکتی ہیں جیسے تانبا، سیسہ، لوہا، چوتا، کسم وغیرہ یا ایسا میوہ جو تازہ کھانے میں آتا ہے اور سوکھا کر ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ اس کے مبادلے میں بڑھوتری پر ربا کا حکم نہیں ہے۔ ۴: لٹھے یا ململ اور کپڑے کی صورتیں جو گز سے ناپ کر بکتا ہے برابر سرابر کی شرط کیوں عائد نہیں ہوتی؟ حالانکہ ہم جنس اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے کپڑے عام بنتے ہیں اور ۵: اس سے قرآن مجید کا مقصد پورا نہیں ہوتا جو میرے نزدیک یہ ہے کہ حاجت مند اور نادار افراد ملت کو ظلم سے بچایا جائے مثلاً آج گیہوں روپے کا چار سیر بکتا ہے اور میں ایک کاشتکار کو دس روپے اس شرط پر دیتا ہوں کہ ایک سال بعد وہ مجھے دو من گیہوں دے گا اس تاویل کے مطابق یہ معاملہ جائز ہوگا حالانکہ مجھے سو فی صدی سال کے حساب سے بڑھوتری ملے گی جو یقیناً ظلم ہے۔

۲۵: افراد ملت میں ایسے بھی ہوتے ہیں مثلاً بیوائیں اور یتیم بچے جن کی گزر اوقات ان کی اثاثہ کی آمدنی پر ہوتی ہے۔ یہ لوگ اگر اپنے اثاثہ کو مضاربت میں لگائیں تو انھیں آمدنی کی کمی بیشی کے علاوہ راس المال کے ضیاع کا خطرہ بھی رہے گا یعنی محتاجی و مفلسی سے بچنے کے لیے وہ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ چاہے ان کی آمدنی کم ہی ہو مگر یقینی ہو اور ان کا راس المال بچا رہے۔ ان کے لیے حکومت کے دفتر، سیونگ سرٹیفکیٹ وغیرہ میں روپیہ لگانا ان کے اثاثہ کو محفوظ اور ان کی آمدن کو متعین کر دیتا ہے۔ ان کو اس سہولت سے محروم کر دینا معاشرہ کے حق میں مفید نہ ہوگا۔ واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض۔ پہلے زمانے میں ایسے لوگوں کا کیا حال ہوتا تھا اس کا اندازہ اس سے لگائیں کہ امام ابویوسف جیسے مقتدر عالم یتیموں کے اموال کو خود اپنے ذمے قرض لے کر لوگوں کو مضاربت پر دیا کرتے تھے اور

---

(۱) امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔ از سید مناظر احسن صاحب گیلانی۔ ص ۱۰۹۔

اور اس مضاربت سے جو فائدہ ہوتا تھا وہ سب اپنے پاس رکھتے تھے۔ یتیموں کو سوائے اس کے کہ ان کا اثاثہ محفوظ ہو جاتا تھا، ایک حبہ بھی نہیں ملتا تھا۔

۳۴۔ ہمارے معتقد ماہرین معاشیات کینز (Caynes) کے اس قول سے بہت خوش ہوتے ہیں کہ شرح سود صفر ہو سکتی ہے مگر وہ اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ مقولہ ان ملکوں پر چسپاں نہیں ہوتا جن میں سرمایہ کی قلت ہو۔ وہ لکھتا ہے[1]: سرمایہ کو سود اس لیے ملتا ہے کہ سرمایہ کمیاب ہے بعینہ اس طرح جس طرح زمین کے مالک کو اس کا کرایہ ملتا ہے چونکہ زمین کمیاب ہے لیکن جہاں زمین کی کمیابی کے طبعی وجوہ موجود ہیں سرمایہ کے بارے میں ایسے وجوہ موجود نہیں۔" پاکستان میں سرمایہ کی بے حد کمی ہے اور یہاں شرح سود کے صفر ہونے کی ابھی کوئی امید نہیں۔ انگلستان میں بھی جس کے متعلق کینز کا نظریہ یہ تھا کہ ایک پشت میں شرح سود صفر ہو سکتی ہے تیس سال گزرنے کے بعد صفر ہونے کی جگہ شرح سود بڑھ گئی ہے۔ اقتصادی ترقی کے جس مرحلے سے ہم گزر رہے ہیں اس میں بھی شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اندرون ملک سرمایہ اکٹھا کرنے کا انتظام بغیر سود کے ہو جائے لیکن بیرونی سرمایہ اور کئی سہولتوں کے لیے مثلاً قلیل عرصے کے قرضے، ہنڈی، ہنڈاوان وغیرہ جن کے بغیر عصر حاضر میں تجارت کامیاب نہیں ہو سکتی سود سے مفر نہیں۔ بعض اصحاب نے ان سہولتوں کے متعلق یہ تجویز پیش کی ہے کہ ریاست ان کا بار خود برداشت کرے جس طرح تعلیم، حفظ صحت وغیرہ کا خرچ برداشت کرتی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ایک جمہوری نظام میں کوئی ایسی اسکیم کامیاب نہیں ہو سکتی جس سے فائدہ اٹھانے والے زیادہ تر سرمایہ دار ہی ہوں گے اور وہ بھی ایسے سرمایہ دار جو ان سہولتوں کو ذاتی نفع کمانے کے لیے استعمال کریں گے۔ بعض نے کہا ہے کہ بنکوں کو اس امر پر مجبور کیا جائے کہ وہ یہ خدمات بغیر معاوضہ کے سرانجام دیں۔ میرے خیال میں یہ تجویز قابل عمل نہیں۔ بعض نے یہ لکھا ہے کہ اگر مقروض کو ایک ہزار روپیہ چاہیے تو وہ اس کے بدلے اپنا سو روپیہ دس گنا وقت کے لیے بنک میں رکھ چھوڑے کیونکہ قرض جو

---

[1] General Theory of Employment, Interest & Money. P. 375.

منفعة فهو ربا کے تحت نہیں آتا۔ بعض کہتے ہیں کہ رقم قرض کو حصہ داری کے حساب سے نفع (اور نقصان) میں شامل ہونا چاہیے۔ اس تجویز کی اور مشکلات کے علاوہ اس میں قرض لینے والے کے ایمان کا کڑا امتحان ہے۔ اس میں کتنے کاروباری آدمی کامیابی کی امید کر سکتے ہیں؟

۲۷: امید ہے اوپر کی بحث سے یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ پیداواری سود کی حرمت کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں ہے اور اس مسئلے میں اجتہاد کے لیے راستہ کھلا ہے مسدود نہیں ہے۔ اب رہا ریاستی قرض کا مسئلہ، رسول اللہ صلعم کے وقت کے چند ریاستی قرضوں کا ذکر ملتا ہے جن میں بڑھوتری ادا نہیں ہوئی۔ لیکن ان قرضوں میں بڑھوتری کی ادائیگی کے فقدان سے سود کی ممانعت لازم نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اگر ہمیں ایک بھی ایسا واقعہ مل جائے جس میں آنحضرتؐ نے جہاد یا کسی اور ریاستی ضرورت کے لیے نقد یا اشیاء پر بڑھوتری ادا کی ہو تو ہمارے لیے ریاستی امور میں قرض پر سود کے جواز کے لیے سند ہو جائے گی۔ منقول ہے کہ ایک دفعہ عمرو بن حریش رضؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ سے پوچھا: ابو محمد ہم ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں درہم و دینار کا چلن نہیں۔ مویشی اور جانور ہمارے مال و اسباب ہیں۔ ہم آپس میں بکریوں کے عوض اونٹ، گائے کے بدلے گھوڑے اور گھوڑوں کے عوض اونٹ ادھار خرید کر فروخت کرتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ تو نہیں؟ فرمایا تم ایک واقف کار شخص کے پاس آئے ہو۔ ایک دفعہ رسول اللہ صلعم نے مجھ کو شتر سواروں کی ایک فوج مرتب کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ میرے اہتمام میں جتنے اونٹ تھے ایک ایک کر کے سب پر میں نے لوگوں کو سوار کرا دیا۔ تاہم کچھ لوگ ایسے باقی رہ گئے جن کے پاس کوئی سواری نہ تھی۔ میں نے بارگاہ نبوت میں عرض کی: یا رسول اللہ! تمام سواریاں تقسیم ہو گئیں لیکن پھر بھی ایک جماعت ایسی رہ گئی ہے جس کو کوئی سواری نہ مل سکی [illegible] ایک ایک اونٹ کے عوض صدقہ کے دو دو تین تین اونٹوں کا وعدہ کر کے کچھ اونٹ خرید لو۔ چنانچہ اس طرح میں نے حسب ضرورت اونٹ فراہم کر لیے۔ کیا اس روایت سے اس امر کا جواز

۱۔ [illegible] از مولانا سعید الدین احمد صاحب ندوی۔ ص ۳۳۷۔

مثلاً ریاست کو جب ضرورت ہو سود پر قرض لے سکتی ہے۔ مجھے تو اس میں شک کی گنجائش نہیں ملتی، مگر بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حکم قرآنی آیت تحریم ربٰوا سے پہلے کا ہے اس لیے منسوخ ہو چکا ہے۔ لیکن کیا اس طرز استدلال سے عصمت رسول پر حملہ نہیں ہوتا؟ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے فعل کے مرتکب ہو سکتے ہیں جسے بعد میں قرآن مجید نے حرام ہی نہیں بلکہ شدت سے حرام قرار دیا ہو؟ نہیں ہرگز نہیں! چنانچہ میرے نزدیک ریاستی قرض پر سود الربوا کی زد میں نہیں آتا۔ ریاست کے حق میں اس کے جواز کی تائید میں اور دلیلیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً پیراگراف ۲۲ ملاحظہ ہو جس میں مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کی ایک تجویز کا ذکر ہوا ہے۔ مرزا احمد علی صاحب[1] فتاوی کی بنا پر لکھتے ہیں کہ باپ بیٹے، خاوند بیوی اور آقا غلام آپس میں بڑھوتری پر قرض دے سکتے ہیں۔ ایک حدیث ہے: انت وما لک لابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ حکومت اور رعایا میں بھی باپ اور بیٹے جیسا رشتہ ہوتا ہے پھر حکومت اور رعایا میں سودی معاملات کی ممانعت کیوں؟[2]

۲۸: اسلام کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے نادار و صاحب حاجت افراد و ملت کی حفاظت اور اعانت کے لیے قرض حسنہ اور زکوٰۃ کا انتظام کیا۔ اس سے ان پر معاشی ظلم کے دروازے بند ہو گئے۔ یہ انتظام ایسا مکمل اور معقول ہے کہ اگر اس پر ٹھیک طرح سے عمل کیا جاتا تو آج مسلمانوں میں مفلس ڈھونڈے نظر نہ آتے۔ لیکن بدقسمتی سے ایک چیز جو رحمت بن کر آئی تھی ہماری کج فہمی سے زحمت بن کر رہ گئی۔ ربا کی ممانعت کو پیداآوری اور ریاستی قرضوں پر حاوی کرنے سے قوم ایسی مالی اور معاشی مشکلات میں پھنس گئی ہے کہ صدہا سال گزر جانے کے بعد بھی ہمارے مفکرین ان سے نجات کا طریقہ دریافت نہیں کر سکے۔ احکام قرآنی کی جو تعبیر اوپر پیش کی گئی ہے اگر وہ مجتہدین ملت کے لیے قابل قبول ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پیداآوری اور ریاستی کاموں کے لیے سود پر قرض لیا جا سکے گا۔ لیکن صرفی اور رفاہی اغراض

۱: رسالہ کشف الدجیٰ عن وجہ الربا۔

۲: ماہنامہ ثقافت۔ دسمبر [illegible]

کے لیے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ چنانچہ مؤخر الذکر اغراض کے لیے بغیر سود کے قرض کا انتظام کرنا ہوگا۔
اس مقصد کے لیے امداد باہمی کے طریقے کو استعمال کیا جا سکتا ہے اور اگر سرمایہ حسب ضرورت میسر نہ
ہو سکے تو زکوٰۃ و صدقات وغیرہ کے ذریعے فراہم کیا جا سکتا ہے۔ آزادی سے پہلے [illegible]
میں امداد باہمی کے چند ایسے ادارے موجود تھے جو بغیر سود کے سرمایہ مہیا کرتے تھے۔

۲۹: صاحبزادہ محمد امیر حمزہ شامی صاحب نے ماہ اکتوبر کے "ترجمان القرآن" میں فضل الرحمن صاحب
اور ڈاکٹر امام دین صاحب کے حوالے سے چند تجارتی قرض کی مثالیں پیش کی ہیں جن کا تعلق اسلام کے
شروع کے دور سے ہے۔ ان مثالوں سے بحث کرنے سے پہلے مجھے یہ واضح کر دینا چاہیے کہ میرا موقف
یہ ہے کہ عرب جاہلیت میں سودی سرمایہ پیداواری کاموں کے لیے استعمال نہ ہوتا تھا۔ اس راہ میں جو
رکاوٹیں تھیں اُن میں سے ایک سود کی بھاری شرح بھی تھی۔ جب سود کے بغیر سرمایہ قرض ملنا شروع
ہو گیا تو اسے تجارت میں استعمال کرنے کے راستے سے یہ رکاوٹ بھی ہٹ گئی۔ پس عہد اسلامی کی
مثالیں میرے موقف پر براہ راست اثر انداز نہیں ہوتیں لیکن استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ یہ مثالیں
زمانۂ جاہلیت سے بہت قریب کے دور کی ہیں۔ عرب میں ۹ سنہ ہجری تک سودی کاروبار چلتا رہا ہے
یہ واقعات اس کی آخری بندش سے دس بارہ سال بعد کے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اتنی قلیل مدت میں
تصورات نہیں بدل جاتے ہیں۔ اس لیے ان واقعات سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قرض پر روپیہ
لے کر تجارت کرنے کا تصور عہد جاہلیت میں بھی تھا۔ میری عرض یہ ہے کہ یہ قلیل مدت وہ ہے جس
میں دنیا کا عظیم ترین ذہنی انقلاب واقع ہوا اور عربوں کی تو کایا ہی پلٹ گئی تھی۔ ان منتشر [illegible]
نے صحرا سے نکل کر دنیا کی بڑی بڑی اور متمدن سلطنتوں کے تختے الٹ دیے اور ان کے [illegible] اور ترقی
یافتہ ممالک پر قابض ہو گئے۔ اس عرصے میں عربوں نے کتنی نئی چیزیں قبول کیں۔ مثال کے طور پر
حکومت ہی کو لیجیے۔ ایک قبائلی نظام میں بکھری ہوئی قوم نے کس طرح ایک عظیم الشان مرکزی [illegible]

[illegible] صاحب ۱۹۷۱ء [illegible] ص ۲۲۱

جس نے شاہد جاہلیت کی عادت جنگی کو اپنی وطن سے اور اس وقت کے افلاس و غربت کو دولت اور فارغ البالی سے بدل دیا۔ اب وہ مغرور عرب جو اپنے قبیلے کے امیر کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے سر تسلیم خم کرنا گوارا نہ کرتے تھے خوشی خوشی ایک جھنڈے اور ایک امیر کے ماتحت اکٹھے ہو گئے۔ پس عراق و شام اور ایران کے فتح ہو جانے سے عرب کے عوام اور ان ملکوں کے لوگوں کے درمیان ایسے تعلقات پیدا ہو گئے کہ وہ ان کے رسم و رواج اور ان کے تجارت و صنعت کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو گئے۔ کیا یہ چیز تجارت میں قرض پر حاصل کیے ہوئے سرمائے کے استعمال کے بارے میں اور یہ تصور بدلنے کے لیے کافی نہ تھی۔

۳۰: کشاہ صاحب نے مندرجہ ذیل مثالیں اکٹھی کی ہیں:

۱: حضرت زبیر بن العوامؓ کے پاس جو مال لوگ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے اس کو آپ بطور امانت کے نہیں بلکہ بطور قرض کے رکھتے تھے۔ اس لیے کثیر تمول کے باوجود مرتے وقت بائیس لاکھ کے مقروض تھے۔

۲: طبری نے [illegible]ھ کے واقعات میں بیان کیا ہے کہ ہند بن عتبہ نے حضرت عمرؓ سے تجارت کے لیے چار ہزار قرض مانگا جو بیت المال سے دیا گیا۔

۳: حضرت عمرؓ کے صاحبزادگان ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے تھے اور واپسی پر وہاں کے والی نے کچھ رقم جو دربار خلافت میں بھیجنی تھی ان کو دے دی کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم خلیفہ کے حضور پیش کر دیں۔

۴: یعقوب نامی ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے قرض مانگا اور آپ نے روپیہ بجائے قرض کے مضاربت کے طور پر دیا۔

۵: [illegible] عام طور پر دولت مند صاحبان کے پاس لوگ امانت کا روپیہ جمع کراتے تھے جسے وہ حضرت زبیرؓ کی طرح قرض کہہ کر رکھتے تھے۔

۶: تیسری صدی ہجری میں قاضی سفیان بن [illegible] نے [illegible]

دینا تجارت میں لگانے کے لیے قرض دیے۔

اب سے وہ تک جو مثالیں مذکور ہیں وہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے وقت کی یا اس کے بعد کی ہیں درجہ بدرجہ اوپر کے پیراگراف میں بیان کیے گئے ہیں ان کے سبب میرے موقف کو متاثر نہیں کرتیں۔ باقی رہ گئی حضرت زبیر رضؓ کی مثال ان کے بارے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ واقعات کب کے ہیں۔ ہجرت کے وقت آپؓ کی عمر ۲۸ سال کی تھی اور احکام تحریم ربوا نویں ہجری میں نازل ہوئے۔ آپ کب سے امانتوں کو قرض کرکے لیا کرتے تھے؟ اگر شروع سے ہی ان کا یہ دستور تھا تو کیا سود کی ممانعت آنے سے پہلے وہ اس طرح اپنے اوپر سود کی ادائیگی کا بار عائد کر لیتے تھے۔ اغلباً ایسا نہ ہوتا ہوگا۔ کہیں ان کا یہ کاروبار بھی کئی سال بعد کا تو نہیں! یعنی یہ بھی عہد فاروقی کا واقعہ ہی ہو کیونکہ اس وقت سے قبل مسلمانوں میں اس قدر دولت نہیں آئی تھی کہ ان کو اپنے مال و متاع کے لیے معتبر کوٹھی داروں کی حاجت ہوتی ہو۔ اور اگر جیسا میرا خیال ہے یہ بھی عہدِ فاروقی کا واقعہ ہے تو اسے دوسری مثالوں سے علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ نیز رسول اللہ صلعم کی زندگی میں حضرت زبیرؓ برابر لڑائیوں میں حصہ لیتے رہے۔ ایسے بزرگ کے متعلق یہ باور کرنا آسان نہیں کہ وہ لوگوں کی امانتوں کی حفاظت کی ذمہ داری بھی اپنے سر لیتے ہوں گے۔ یہ کام انھوں نے ذرا فراغت ملنے پر ہی اختیار کیا ہوگا!

(۲۱) ایک اور معاملہ جس کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف رائے ہے وہ بیمہ ہے۔ ہم میں سے کئی اب بھی بیمے کو مذہباً ممنوع سمجھتے ہیں۔ حالانکہ کہا جاتا ہے[۲] کہ بحری بیمہ سپانیہ کے مسلمانوں کی ایجاد ہے۔ بعض آدمی اس بیمے میں سود یا قمار کا عنصر پاتے ہیں اور بعض اسے اسلامی معاشی نظام کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ہمیں اس کے بارے میں میرا ذاتی نقطۂ نظر سطور بالا سے واضح ہو جانا چاہیے لیکن اس سے قطع نظر سود کی جو تعریف فقہیوں میں مقبول و معروف ہے[۳] یعنی یہ وہ زیادتی ہے جو قرض پر دیے جانے

۱: [illegible] مولانا معین الدین صاحب ندوی۔

۲: [illegible]

۳: [illegible]

رہا اس کا پہلو منت کے مقابلے میں شرط اور تعیین کے ساتھ لی جاتی ہے وہ بیمہ میں پائی نہیں جاتی۔
اول یہ کہ اس اضافہ بیمہ خریدنے والے میں صرف کیا جائے وہ بھی غیر متعین ہوتا ہے۔ خواہ ایک دو اقساط
ادا کرنے کے بعد ادا ہو جائے یا بیس تیس قسطوں کے بعد بھی نہ ہو، دوم زیادتی کی شرح اور مدت کے
متعلق کوئی شرط نہیں ہوتی اس لیے بیمہ کے معاملے کو سودی نہیں کہا جا سکتا۔ رہا قمار، اس کے بارے
میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس میں فریقین کے درمیان سرے سے تعاون کو کوئی
دخل ہی نہیں ہوتا۔ لیکن بیمہ تو باہمی تعاون کی بہترین مثالوں میں سے ایک ہے۔ زید بیمہ کمپنی سے کہتا
ہے کہ مجھے دس ہزار روپے کا بیمہ درکار ہے یعنی جب میں مر جاؤں تو میرے ورثاء کو دس ہزار
روپے مل جائیں۔ میں اس کی قیمت بیس سال میں قسطاً ادا کروں گا لیکن اگر اس عرصے میں میں
فوت ہو جاؤں تو صرف قیمت کی بقایا رقم آپ کو ادا نہ ہو گی بلکہ بیمہ کی مقررہ رقم (یعنی دس ہزار
روپیہ) آپ کو میرے وارثوں کو ادا کرنی ہو گی۔ ان شرائط پر قیمت کی قسطیں مقرر ہو جاتی ہیں ممکن
ہے کہ زید چند قسطیں ادا کر کے ہی فوت ہو جائے یا سب اقساط ادا کرنے کے بعد بھی زندہ رہے
مگر جب وہ فوت ہو گا اس کے ورثاء کو دس ہزار کی رقم مل جائے گی۔ اس طرز معاملہ میں جو چیز خریدی
گئی ہے وہ تو یقینی ہے مگر اس کی کتنی قیمت بیچنے والی کمپنی کو ملے گی یہ غیر یقینی ہے۔ قیمت کے متعلق بھی
اس قدر معلوم ہے کہ زیادہ سے زیادہ قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ اب فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ آیا اس قیمت
کے غیر متعین ہونے کی وجہ بیمہ کی ممانعت ہونی چاہیے۔ یہ درست ہے کہ احادیث میں درختوں میں پھل
آنے سے پہلے پھل کو درختوں پر بیچنے کی ممانعت آئی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پھل نہ آئے یا بہت تھوڑا آئے
اور خریدار کو نقصان ہو یعنی ممانعت کی علت فریقین معاملہ میں سے ایک کے نقصان کا احتمال ہے
جس کا وہ معاملہ کرتے وقت اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن بیمہ کی صورت میں یہ نہیں ہوتا۔ بیمہ خریدنے
سے خریدار اس کی پوری قیمت ادا کرنے کو تیار ہوتا ہے اس کی خواہش یہ نہیں ہوتی کہ جو شخص اپنی
زندگی کا بیمہ خرید لیتا ہے وہ جلد مر جائے تاکہ اسے پوری قیمت ادا نہ کرنی پڑے لیکن اگر وہ قضائے
الٰہی سے بیمہ کی مقررہ میعاد سے پہلے مر جائے تو کمپنی اسے بطور اخلاقی معاملہ کے نقصان

نہیں۔ دوسری جانب فریق ثانی کو بھی اس طبعی فوتیدگی سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اس کی قیمت
زندگی و موت کے وسیع اعداد و شمار کی اوسط پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ فن اب اس قدر ترقی کر گیا ہے کہ بیمہ
کمپنیوں کو بشرطیکہ ان کے کارکن ایماندار ہوں نقصان کا کوئی خطرہ نہیں۔ پس آجکل بیمہ کی جو شکل رائج
ہے اس میں قمار کو اس کے اسلامی مفہوم کے اعتبار سے، کوئی دخل نہیں۔

۲۲۔ لیکن بیمہ کے شخصی فوائد کے باوجود بعض ائمہ شرعیت اسے اسلامی معاشی نظام کے خلاف سمجھتے ہیں اور
ان کے ہوتے ہوئے اس مزید حفظ ماتقدم کی ضرورت کے قائل نہیں۔ لیکن بخاری میں مرقوم ہے کہ جب سعدؓ جو
ایک مالدار صحابی تھے بیمار پڑے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی عیادت کو تشریف لے گئے۔ انھوں نے
عرض کیا میں مر رہا ہوں اور میرے صرف ایک لڑکی ہے، چاہتا ہوں کہ دو تہائی مال خیرات کر دوں۔
آنحضرتؐ نے اجازت نہیں دی۔ انھوں نے کہا تو نصف؟ آپ نے اس کو بھی قبول نہیں فرمایا۔ انھوں
نے کہا ایک تہائی؟ آپؐ نے فرمایا یہ بھی بہت ہے۔ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ
بھیک مانگتے پھریں۔ یہ واقعہ زکوٰۃ کا نظام قائم ہونے کے بعد کا ہے یعنی اس وقت بھی رسول اللہ
نے یہی تلقین فرمایا کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اچھا ہے۔ بیمہ اس مقصد کے حصول کا ایک بہتر ذریعہ ہے۔

۲۳۔ فقہ اسلامی میں یہ طے شدہ اصول ہے کہ اشیاء و معاملات مالی کی اصل حلت ہے۔ یہی حکم [illegible]
بیمہ کا نظام عقود جدیدہ میں سے ہے اور اس کے بارے میں کوئی نص قطعی موجود نہیں۔ نیز بقول استاد
محمد البہی مصری "جو عقود شریعت اسلامیہ میں پائے جاتے ہیں ان کا جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ
بیمہ کا عقد کسی ایسے عقد سے نہ ایسی مشابہت رکھتا ہے نہ موافقت کہ جس سے ان دونوں پر ایک ہی حکم
کے اجراء کا فیصلہ کر دیا جائے" لہٰذا اس کے متعلق حکم صادر کرنے کے لیے شریعت کے مقبول اصول

۱۱۔ سود حصہ اول۔ از مولانا مودودی صاحب ص ۱۰۸۔

۱۲۔ پروفیسر محمد ابو زہرہ مصری کی تصنیف [illegible] محمد جعفری۔ ص ۴۵۔

جیسے جیسے وسعت مقاصد کی جانب رجوع کرے گا۔ ظاہر ہے یہی فائدہ ہی متعین ہے اور کوئی نقصان نہیں لیکن ورثاء تو اول تمدیہ ہے کہ اس کے فرمان کے نقصانات سے مدد رہا چاہتے ہیں۔ چنانچہ یہ سوال جائز ہونا چاہیے۔

۳۴۔ بیمہ کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ بیمہ کمپنیاں اپنے روپے کا ایک حصہ حکومت کے وثیقوں کی خرید میں لگاتی ہیں جن پر ان کو سود ملتا ہے لیکن کیا ایک ایسے شخص سے یا ایک ایسے ادارے سے جو سود لیتا یا دیتا ہو معاملہ کرنا منع ہے؟ جو اصحاب ریاستی سود کو جائز نہیں سمجھتے وہ بھی ڈاکخانہ یا حکومت کے بینک میں اپنا روپیہ جمع کراتے ہیں مگر وہ اس پر سود نہیں لیتے۔ اس دستور کے جواز میں کئی فتوے موجود ہیں اسی طرح سب بینک سود پر روپیہ قرض دیتے ہیں۔ کیا ان بینکوں میں بغیر سود کے روپیہ جمع کرانا یا ان سے کوئی اور معاملہ کرنا ممنوع ہے؟ شاید ہی کوئی ایسا صنعتی ادارہ ہو جس کو سود پر روپیہ نہ لینا پڑتا ہو۔ کیا ایسے اداروں کے حصص خریدنے کی ممانعت ہونی چاہیے؟ اگر نہیں تو پھر بیمہ کمپنیوں سے بیمہ خریدنے کی ممانعت کیوں ہو؟

۳۵۔ وارثین کی سہولت کے لیے کمپنیاں بیمہ کی پالیسی میں لکھ لیتی ہیں کہ بیمہ خریدنے والے کی وفات کے بعد پالیسی کی رقم کس کو ادا کی جائے۔ اس سے یہ سہولت ہو جاتی ہے کہ بغیر قانونی چارہ جوئی کے بیمہ کی رقم بیمہ شخص یا اشخاص کو مل جاتی ہے۔ بعض علماء اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح وراثت شرعی قانون کے خلاف تقسیم ہو جاتی ہے۔ اگر بیمہ خریدنے والے کو قانون شرعی کا احترام ہے تو اسے رقم بیمہ کی شرع کے مطابق تقسیم کی وصیت سے کون سی چیز مانع ہے؟ اور اگر وارثین کو شرع کا پاس ہے تو ان کو رقم بیمہ وصول کرنے کے بعد اسے شرع کے مطابق بانٹ لینے میں کیا تکلیف ہے؟

۳۶۔ قرآن کریم کے احکام سے جو نتیجہ میں نے اخذ کیا ہے وہ آپ کے سامنے پیش ہے۔ یہ میری رائے ہے۔ اگر صحیح ہے تو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہے اور غلط ہے تو میں خدا سے طالب مغفرت ہوں اور علما کا ان کا [illegible] کے لیے باعث شکر گزار ہوں گا۔

Regd. No. L 6033 DECEMBER 1961 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳